Alexandru Surdu

FILOSOFIA MODERNĂ

PAIDEIA Colecția cărților de referință

ALEXANDRU SURDU

FILOSOFIA MODERNĂ

Orientări fundamentale

Colecţia cărţilor de referinţă

Redactor: Simona Pelin
Tehnoredactor: Rodica Niţă

© Editura PAIDEIA, 2002
701341 Bucureşti, România
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48
e-mail: paideia @fx.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
SURDU, ALEXANDRU
Filosofia modernă / orientări fundamentale [illegible]
Surdu. - Bucureşti: Paideia, 2002
p. 352 ; 23.5 cm. (Colecţia cărţilor de referinţă
ISBN 973-596-050-8

14(100)"13/18"

Alexandru Surdu

FILOSOFIA MODERNĂ

– Orientări fundamentale –

Îngrijirea ediţiei, prefaţa
şi antologia textelor filosofice:
Viorel Vizureanu

PAIDEIA

Prefaţă

Poate că nu există un gest mai sugestiv prin care poţi să-ţi exprimi gratitudinea faţă de cei care, de la catedră, ţi-au marcat în mod decisiv traseul intelectual şi uman, decât acela al unei contribuţii – fie ea şi modeste – la bunul mers al unei ediţii ce adună în pagină tocmai ideile care te-au fascinat şi îndrumat de-a lungul anilor de studenţie. Iar paginile prelegerilor profesorului Alexandru Surdu reconstituie o parte din terenul ferm al istoriei filosofiei, pe care şi-a ridicat propriul edificiu ideatic, alături de mulţi alţi studenţi, şi cel ce semnează rândurile de faţă.

Ca o fericită coincidenţă, anul acesta se împlinesc zece ani de la susţinerea de către profesorul Alexandru Surdu a primelor cursuri la Catedra de istorie a filosofiei a Facultăţii de Filosofie a Universităţii din Bucureşti, într-o continuare firească a demersului ce a permis, după decembrie 1989, cooptarea acelor specialişti cărora până atunci, din motive politice, le era refuzată sistematic posibilitatea de a-şi împărtăşi ideile filosofice într-un cadru universitar de prestigiu.

Diferenţele dintre manuscrisul cursului (implicit, şi notiţele de curs ale studenţilor) şi ediţia de faţă sunt minore. Necesităţi de ordin pedagogic impuneau introducerea, în debutul fiecărei prelegeri, a unei scurte sinteze a prelegerii anterioare, cu dublu scop: punctarea ideilor principale deja parcurse şi trecerea fluentă la problematica ce urma să fie abordată. Transpunerea în volum a prelegerilor a condus însă la renunţarea aproape în totalitate la acele pasaje care ar fi putut să pară redundante cititorului, care se va raporta la conţinutul de idei dintr-o altă perspectivă, detaşat, cum e şi firesc, de considerentele pedagogice iniţiale.

Dintre textele incluse în prezentul volum, doar cele consacrate unor aspecte ale filosofiilor lui Fichte şi Schelling nu au fost concepute cu scop didactic şi au fost preluate, pentru a întregi tabloul pedagogic al filosofiei moderne, din tratatul *Gândirea speculativă*, apărut tot la Editura Paideia, în anul 2001. Urmărind înlesnirea lecturii, ca şi uniformizarea stilistică, am optat pentru eliminarea numeroaselor trimiteri bibliografice din aceste două texte. Cititorul interesat poate consulta, de altfel, suplimentar, volumul de referinţă. Făcând parte dintr-o lucrare cu o tematică aparte, ele se apropie, firește, de ceea ce se numeşte un studiu de specialitate, şi nu de o prelegere ce prezintă liniile generale ale unei filosofii, surprinzând cu precădere – cum o sugerează şi titlul volumului din care au fost extrase – aspectele speculative ale doctrinelor respective.

Am renunţat totodată la a oferi trimiteri bibliografice puţinelor citate din operele filosofice invocate, toate binecunoscute şi beneficiind de reputate traduceri în limba română, unde acestea pot fi regăsite cu uşurinţă pentru o eventuală conformitate. După cum cititorul se va convinge singur, citatele în cauză sunt oricum ilustrative şi nu stau la baza vreunei analize etimologice sau terminologice.

Apropierea studentului – printr-o expunere clară şi clarificatoare, totodată – de ideile esenţiale ale *unei gândiri* filosofice şi, inevitabil, ale *gândirii* filosofice, în măsura în care istoria filosofiei, hegelian vorbind, nu este decât necesara desfăşurare în timp a sistemului filosofiei, este principalul obiectiv pedagogic al acestui curs. Fără îndoială, şi orice curs stă mărturie pentru aceasta, nu puteau fi abordate aici *toate* problemele (fie ele chiar principale) ale unei filosofii. Dar, înzestraţi cu instrumentul hermeneutic propus de profesor (autor), studenţii (cititorii) au putut (pot) ei înşişi să „acopere" acele zone ale gândului filosofic ce lipsesc, inevitabil, din aceste prelegeri.

În afara schemei interpretative pentadice de bază, în dublu registru – categorial şi disciplinar –, prezentată în debutul cursului, un rol esenţial în desfăşurarea sistematică a gândirii filosofice a profesorului Alexandru Surdu îl joacă aşa-numitele concepte deschise, noţiune preluată de la Constantin Noica, căreia i se oferă o bogată paletă de exemplificări din istoria filosofiei, de multe ori fiind invocate şi contribuţii româneşti la continuarea unui gând filosofic ce părea uneori sortit singularităţii, dacă nu chiar incomunicabilităţii ideatice.

În fine, putem anunţa cititorul incitat de lectura volumului de faţă că el va fi urmat, într-o continuitate nu doar firească din punct de vedere cronologic, dar şi materializând desfăşurarea sistematică a gândului filosofic, de un tom cuprinzând prelegerile universitare consacrate perioadei contemporane din istoria filosofiei de către profesorul Alexandru Surdu.

*

Ecoul unui sistem filosofic – fie el şi în forma unor prelegeri destinate studenţilor – în contemporaneitatea imediată este dat de forţa ideilor, de profunzimea sintezei, dar şi de deschiderea timpului respectiv faţă de asemenea încercări ale gândului. A propune în zilele noastre un sistem filosofic pare a fi o încercare sortită din start eşecului, sau care, cel puţin, se aseamănă cu înotatul împotriva curentului, un curent copleşitor, căci el izvorăşte, pentru mulţi filosofi, din propriile noastre „slăbiciuni", că nu zicem din propria noastră natură umană „fragmentară".

Totuşi, ceva putem face: măcar să lăsăm ideilor doar ce este al lor, „greutatea" lor, o greutate neîmpovărătoare însă, căci ele pot fi totodată „frumoase", şi să încercăm în lectura noastră să uităm ceea ce îi datorăm inevitabil timpului (care, deşi trece repede sau uşor, îşi lasă nu rareori urma grea asupra gândului nostru). Nu „eterna reîntoarcere" (la sistem filosofic, în acest caz, o invocăm aici), ci puterea spiritului de a se elibera de ceea ce de multe ori nu este al lui, tocmai pentru că este aproape al tuturor. Să avem aceste gânduri în minte atunci când vom citi ultimele rânduri ale prelegerilor de faţă: „Chiar dacă orice sistem filosofic ar fi sortit pieirii sau pedepsei divine, deci prăbuşirii, elevanta acestei îndeletniciri demiurgice tot merită să fie încercată. În fond, îşi au şi ruinele farmecul lor". Depinde şi de noi, cititorii, ca multe dintre aceste locuinte ale gândului filosofic să nu fie pustiite înainte de a-şi fi arătat splendoarea, să nu cetinţă ruine fără a fi cunoscut pasul nostru tăcut şi întrebător.

I. Semnificaţia filosofiei moderne

Prin „filosofie modernă", în ciuda semnificaţiei termenului „modernă", se înţelege în mod tradiţional o perioadă din istoria filosofiei cuprinsă între secolele al XIV-lea şi al XIX-lea, după care urmează, tot tradiţional intitulată, „filosofia contemporană", dintre secolele al XIX-lea şi prima jumătate a secolului al XX-lea. Apoi, cu prelungire până în zilele noastre, se vorbeşte despre „filosofia actuală" *(Zeitgenössische Philosophie)*. Această denumire se va referi mereu la ultimele decenii, dar celelalte două vor desemna în mod convenţional perioadele astfel denumite până când îşi vor pierde treptat semnificaţiile de „modern" şi „contemporan". S-au mai întâmplat astfel de cazuri, începând cu antichitatea greacă, când stoicii erau numiţi moderni *(hoi neoteroi)* faţă de peripatetici.

Filosofia din secolele al XIV-lea – al XV-lea era într-adevăr *modernă* faţă de filosofia medievală, dar este vetustă faţă de cea contemporană, ca şi aceasta faţă de cea actuală.

Acceptând teza lui Hegel, că istoria filosofiei nu este altceva decât desfăşurarea în timp a filosofiei, trebuie să adăugăm că această desfăşurare, fie de momente, fie de concepte sau discipline filosofice, nu se face ca atare, acestea neputând fi preluate direct, fără alte intervenţii. Noutăţile apar, de regulă, în veşminte demodate, sub care pot fi recunoscute abia ulterior, după ce şi-au conturat fizionomiile şi nu mai interesează în ce straie sunt prezentate. Mai mult, în perioadele în care noutăţile se impun, ele devin dominante şi sunt absolutizate. *Întreaga* filosofie este redusă periodic la *o parte*, şi anume la cea mai nouă, a acesteia, în conformitate cu principiul general de constituire istorică a filosofiei: *pars pro toto*.

Pars pro toto a constituit şi mai constituie încă principala cauză a disputelor filosofice. Acestea au câteva etape demne de menţionat. Prima este caracterizată de atacul tradiţionaliştilor împotriva noutăţilor, prezentate în terminologia uzuală. A doua este dominată de atacul modernilor împotriva tradiţiilor. A treia este o etapă de dominaţie a teoriilor moderne, cu excluderea celor tradiţionale. A patra, de revenire, uneori în forţă, a tradiţionaliştilor, şi ultima – de reconciliere a teoriilor tradiţionale, adaptate noilor condiţii, cu noile teorii, de data aceasta conciliante, mai mult integratoare decât exclusiviste. Aceste etape pot dura uneori câteva secole. Iar între reprezentanţii lor nu este numai distanţa în timp, ci şi în spaţiu.

Din această perspectivă, filosofia modernă începe cu promovarea unor categorii şi unor discipline filosofice diferite de cele medievale, declanşând în

mod firesc reacţia dură a tradiţionaliştilor, sprijiniţi, în Occident, şi de reprezentanţii intoleranţi ai catolicismului. Exemplele sunt prea bine cunoscute pentru a insista asupra lor.

Spre mijlocul secolului al XVII-lea balanţa se înclină în favoarea modernilor, care atacă trecutul filosofic cu reprezentanţi, ca să zicem aşa, *de formula unu*, creatori de sisteme filosofice, care şi-au înscris numele alături de Socrate, Platon şi Aristotel. Este vorba de Cartesius (Descartes), Spinoza şi Leibniz.

Diferenţa categorială între vechea şi noua filosofie se face vădită prin renunţarea la *raţiune* în favoarea *intelectului* sau a *inteligenţei*, renunţarea la cunoaşterea *esenţei* pentru cunoaşterea fenómenului, trecerea de la interesul pentru *ce este (ti esti)* obiectul la *cum este (pos esti)*, cum se comportă, cum se manifestă. Aceasta, în vederea dominării obiectului, a acţiunii asupra lui. Deviza Renaşterii devine renunţarea la esenţă pentru învingerea lumii, a naturii şi a societăţii: *Ad essentiam renuntiando vincimus*. De aici, o cu totul altă atitudine faţă de lume: trecerea de la *contemplaţie* la *acţiune*, de la *reflectare* la *modelare*, în toate domeniile: artistic, ştiinţific, filosofic. Este şi momentul în care devine activă şi a treia facultate a gândirii, distinctă de raţiune şi intelect, *speculaţiunea*, de la *speculum* (oglindă, reproducere). Shakespeare considera că scopul artei este acela de a reproduce lumea aşa *cum este*, de a-i pune oglinda în faţă, indiferent *cine* sau *ce* ar fi. De unde urmează şi interesul pentru om, cu toate pasiunile şi viciile acestuia. Nu mai contează esenţa imuabilă a omului, aceea de *fiinţă raţională*, ci fenomenalitatea lui, manifestările şi acţiunile lui *(homo faber)*. Se conturează treptat conceptul de *suflet*, cu toate aspectele sale subiective fluctuante, faţă de rigiditatea obiectivă a *spiritului*.

Speculaţiunea presupune *meditaţie* şi *revelaţie* asupra *transcendenţei*, asupra totalităţilor şi procesualităţilor care *trec dincolo de* limitele cunoaşterii obişnuite. Renunţând la dogmele creştinismului, filosofii moderni sunt totuşi nevoiţi să vorbească despre *Dumnezeu* şi despre *suflet*. Despre ceea ce este *dincolo* şi despre ceea ce este *dincoace* de noi, opunându-i transcendenţei *transcendentalitatea*.

Constantin Noica apela, pentru testarea cunoştinţelor filosofice, la trei întrebări, referitoare la distincţia dintre intelect şi raţiune, dintre suflet şi spirit şi dintre transcendent şi transcendental. Toate aceste distincţii erau operante în filosofia modernă, care nu se reducea însă *numai* la acestea.

Multe dintre conceptele puse în joc de către filosofii moderni, ca şi problemele pe care le-au ridicat aceştia, n-au fost decât parţial elucidate, ele rămânând, cum le numea tot Constantin Noica, *concepte deschise în istoria filosofiei*. Din această cauză, ne vom referi în mod special la acestea, făcând trimiteri spre zilele noastre, la filosofia occidentală, şi, când va fi cazul, chiar la ştiinţa şi filosofia românească.

Intelectul, spre deosebire de raţiune, se dovedeşte într-adevăr eficient *în multe* domenii ale existenţei reale, ca şi în multe compartimente ale filosofiei. Despre neputinţa raţiunii în genere se spunea că nu are mâini cu care să

muncească, iar de cerşit îi este ruşine s-o facă, fiind astfel, fără ajutorul intelectului, condamnată la pieire. Dar nici intelectul nu poate reuşi *pretutindeni*, mai ales în domeniile preferate ale raţiunii, în cadrul moralităţii, de exemplu, ca şi în domeniile predilecte ale speculaţiunii, când este vorba de Dumnezeu şi de suflet, de ceea ce *este* şi *subsistă* fără *a exista* ca atare, fără a se manifesta, a fi perceptibil senzorial, în sensul comun al cuvântului. *Intellectus sine officio rationis et speculationis* se dovedeşte şi el deficitar. Mai ales în perioada sa de apogeu, când reprezentanţii filosofiei moderne, în postura empirismului senzualist englez, reduceau întreaga filosofie *(pars pro toto)* la teoria cunoaşterii intelective.

Disciplinar filosofic vorbind, antichitatea timpurie greacă a contribuit la profilarea *ontologiei*, care a şi fost absolutizată prin concentrarea oricărei preocupări filosofice asupra existenţei şi a celor existente *(to on* şi *ta onta)*. Cu Aristotel, într-o formă sau alta, preluată, simplificată sau completată, devine preponderentă *logica*, şi anume *logica raţiunii*, a esenţialităţii, a lui *ce este*. Ne-am fi aşteptat ca aceasta să fie înlocuită cu o *logică a intelectului*, a lui *cum este*. Dar interesul filosofic al epocii era mai mult distructiv, criticist, decât constructiv. În loc de o logică a lui „cum este", modernii ne-au oferit o teorie a lui *cum este ce este-le*, adică o *metodologie*, o utilizare specială, o aplicare a logicii, mai mult sărăcită de raţiune decât îmbogăţită cu inteligenţă. Aceasta este considerată şi principala deficienţă a filosofilor moderni, că n-au reuşit, deşi au criticat-o la fiecare pas, s-o rupă definitiv cu vechea logică, mai ales cu aspectele predicative ale formei sale de bază – judecata.

A luat naştere însă *metodologia*, cu aspectele sale *intuiţioniste*, *formaliste* şi *logiciste*, absolutizate, fiecare în parte, de către marii lor creatori, dintre care doi au fost şi iluştri matematicieni (Descartes şi Leibniz). Matematicile, de altfel, au fost şi au rămas „muzele intelectului". Aici se simte inteligenţa la ea acasă şi, bine călăuzită (metodic), conduce la rezultate spectaculare. Nu este de mirare că matematica ajunsese un fel de ideal filosofic al perfecţiunii, chiar şi în domeniul artei, în care talentul şi libertatea de creaţie ar fi putut să constituie obstacole serioase. Orice problemă părea rezolvabilă prin calcul *(calculemus ergo)*. Până şi Dumnezeu ar fi făcut lumea calculând. Aşa ar fi luat naştere cea mai bună dintre lumile posibile.

Metodologia nu se reduce însă la aplicaţiile logicii în matematici, fiind şi aici limitată de perspectiva logico-raţională. Ea trebuie să fie universal valabilă, adică aplicabilă oricărui obiect al cunoaşterii, ceea ce necesită însă o teorie specială a raportării subiectului la obiect, o *teorie a cunoaşterii (gnoseologie)* care, din perspectivă intelectiv-intuitivă, situează obiectul în faţa subiectului *(Gegenstand)*, la îndemâna acţiunii acestuia.

Dacă, tradiţional vorbind, *fiinţa* se identifică cu *gândirea* (de la Parmenides citire), la gnoseologiştii englezi se identifică cu percepţia *(esse est percipi)*. Identificarea fiinţei şi, în cele din urmă, a *existenţei* cu perceperea, adică cunoaşterea senzorială, înseamnă, şi de data aceasta, absolutizarea cunoaşterii şi reducerea întregii filosofii la gnoseologie. Mai precis, la o gnoseologie

senzualist-empirică. Aceasta este convenabilă cunoaşterii comune şi bunului-simţ, dar nu mai convine cunoaşterii ştiinţifice *(epistemologiei)*, care era chemată să justifice pe plan filosofic statutul ştiinţelor moderne în plină desfăşurare. A urmat un prim eşec mărturisit al absolutizării intelectului intuitiv, acela de a nu mai putea găsi nici o justificare a raporturilor cauzale, a universalităţii şi a necesităţii, care nu sunt perceptibile senzorial, şi deci sunt declarate inexistente, în ciuda faptului că fără acestea ştiinţa în genere este imposibilă.

Acesta este impasul de care au profitat raţionaliştii germani pentru a restabili tradiţia, pentru a reveni în forţă la vechea logică, ce-i drept, simplificată şi adaptată la cerinţele ştiinţelor moderne. Logica raţiunii, cu formele ei tradiţionale (noţiunea, judecata şi raţionamentul) îşi redobândeşte statutul de *propedeutică* filosofică, *înglobând* însă, alături de teoria clasică a elementelor, şi *metodologia*, curăţată de excesele gnoseologiei senzualist-empiriste. Numai că, în felul acesta, se ajungea din nou la semnificaţia de *organon* (instrument ştiinţific) al logicii, ceea ce lăsa impresia că s-ar putea face ştiinţă (orice ştiinţă) doar învăţând şi aplicând logica la fiecare domeniu al cunoaşterii, căci principiile logicii, respectiv ale raţiunii, ar fi absolute.

Se ajunge astfel la un fel de *raţionalizare* a oricărui domeniu al cunoaşterii, la o prezentare pe cale raţională *(via rationis)* a disciplinelor filosofice care se conturaseră deja, fără a mai fi absolutizate, fără a se mai exclude unele pe altele, fără a mai reduce întreaga filosofie la una dintre ele, căci fiecare, prezentată corect, are propria ei raţiune de a fi *(ratio essendi)*. Vor fi astfel instituite: cosmologia raţională, psihologia raţională şi teologia raţională, adică fundamentate pe principiile raţiunii.

Immanuel Kant considera că această manieră este principial greşită, şi chiar găseşte o denumire pentru aceasta – „amfibolie transcendentală". Ea constă în identificarea fenómenului (adică a obiectului perceptiv-senzorial) cu un presupus obiect al gândirii, doar conceptibil, şi anume în conformitate cu principiile acesteia (identitate, non-contradicţie, terţ exclus, raţiune suficientă). Este de ajuns, cu alte cuvinte, să definim corect ceva pentru a decreta că acesta există, fiind, respectiv, identic cu sine, neconducând la contradicţii ş.a.m.d. Dar, zice Kant, toate acestea sunt valabile pentru conceptele noastre *despre* obiecte, dar nu pentru ele ca atare, căci noi le cunoaştem numai ca fenómene. Or, acestea nu se supun legilor gândirii. Este însă posibil ca, pe această cale, să fie instituite „obiecte ale gândirii" *(noumena)* şi chiar o „lume inteligibilă" *(mundus intelligibilis)*, împărţită pe domenii raţionale, cărora să nu-i corespundă în realitate nimic.

La fel de amfibolică este însă şi maniera senzualist-empiristă de identificare *inversă*, a fenomenelor cu conceptele lor, ceea ce conduce la excluderea raporturilor cauzale şi a necesităţii din domeniile ştiinţifice. De unde cauzalitatea şi necesitatea sunt inteligibile, nu perceptiv-senzoriale.

Soluţia lui Kant este aceea de a depăşi aceste dificultăţi prin separarea facultăţilor cunoaşterii, sensibilitatea, intelectul şi raţiunea, şi prin acordarea importanţei cuvenite fiecăreia dintre ele. Sensibilitatea ne oferă formele *a priori*

de spaţiu şi de timp; intelectul ne oferă conceptele sau categoriile prin care punem ordine în lumea sensibilă, iar raţiunea – ideile prin care se ajunge la unitatea raţională a regulilor instituite de intelect în lumea sensibilă. Ceea ce înseamnă desăvârşirea cunoaşterii ei *ştiinţifice*. Altfel spus, fundamentarea *epistemologiei* ca disciplină filosofică.

Doctrina lui Kant este mai mult *criticistă*, scopul ei fiind acela de a tempera excesele modernilor empirişti şi ale tradiţionaliştilor raţionalişti, de a fixa echilibrul şi distincţiile dintre sensibilitate, intelect şi raţiune, de a trasa *limitele* aplicării corecte ale acestora, care urma să se facă la natură, artă şi libertate. S-ar fi putut încheia astfel ultima fază, de reconciliere a doctrinelor moderne şi tradiţionale, şi, cu aceasta, s-ar fi ajuns la sfârşitul filosofiei moderne. Dar Kant, trasând limitele raţiunii, pune în discuţie şi aplicaţiile *speculative* ale acesteia, adică extinderea (nepermisă, după Kant) a raţiunii la domeniile *transcendente* şi, respectiv, *transcendentale*, la transcendenţa cosmică, la divinitate şi la suflet. Greşeală de care se făcuseră vinovaţi şi adepţii moderni ai filosofiei bazate pe intelect. Dacă, în cazul lor, eroarea se făcea vădită prin simplitatea concepţiilor, în cazul reprezentanţilor tradiţionali ai raţionalismului se ajunge cu necesitate, considera Kant, la contradicţii de nerezolvat.

Soluţia oferită de Kant constă în stăvilirea raţiunii de a pătrunde pe tărâmul speculativului. *Raţiunea speculativă* are la el numai un sens negativ. Soluţia nu era satisfăcătoare şi lăsa deschisă problema elaborării unei teorii filosofice pozitive a *speculaţiunii*, ca facultate a gândirii diferită atât de intelect, cât şi de raţiune.

În plus, dezvoltarea istorică a filosofiei nu se face numai pe linie disciplinară, ci şi pe linie *categorial-sistematică*. Tot lui Kant i se datoreşte şi prima încercare de a prezenta o sistematizare a categoriilor filosofice, după modelul clasificării judecăţilor: după cantitate, calitate, modalitate şi relaţie. Sistematizarea aceasta era artificială pentru domeniul categoriilor, dar punea în evidenţă, pentru fiecare grupă de concepte, o modalitate dialectico-speculativă de raportare, prin teză, antiteză şi sinteză (de exemplu: unitate, multiplicitate, totalitate).

Existau deci probleme nerezolvate, pe care filosofii idealişti germani le-au soluţionat într-o manieră discutabilă până în zilele noastre. Aceasta, mai ales pentru faptul că, absolutizând speculaţiunea, în defavoarea intelectului şi a raţiunii, au redus *(pars pro toto)* întreaga filosofie la aspectele sale dialectico-speculative. Acestea, ce-i drept, se impuneau şi pe plan ştiinţific, iar Schelling, de exemplu, are priorităţi teoretice faţă de fizicieni de prestigiu, ca Volta şi Oersted, ultimul fiind chiar un adept al filosofiei speculative a lui Schelling. Acestea sunt rezultate spectaculare, care nu puteau fi concepute pe linie intelectivă sau raţională, ceea ce nu îndreptăţeşte însă respingerea sau ignorarea acestor facultăţi ale gândirii, care s-au dovedit utile în alte împrejurări.

Pentru suplinirea acestor neajunsuri, Hegel va încerca elaborarea unui sistem filosofic categorial enciclopedic, cu pretenţia de a îngloba aici toate problemele filosofice, ştiinţifice şi artistice de până la el. Va încerca să înglobeze, ca momente ale speculaţiunii, şi intelectul şi raţiunea, ceea ce nu este corect

şi va conduce la numeroase sofisme metodologice. Oricum, însă, el va reuş performanţa înglobării, într-o formă sau alta, a tuturor categoriilor filosofic uzuale pe vremea sa într-un sistem coerent din punct de vedere dialectico speculativ. Ceea ce echivalează cu o *sinteză* a gândirii filosofice moderne.

Având în vedere aceste consideraţiuni, ne-am propus o expunere a filosofie moderne în care să urmărim succesiunea acestei problematici, adică a *orientărilor sale fundamentale*, făcând abstracţie de numeroasele personalităţ – şi de contribuţiile acestora – care *au pregătit* filosofia modernă, ca şi de celelalte, care *au însoţit-o.*

Din aceleaşi motive, ne-am referit, şi în cazul filosofilor şi doctrinelor incluse aici, numai la contribuţiile lor cele mai importante, fără o tratare exhaustivă a acestora. Există numeroase lucrări de istoria filosofiei, chiar româneşti, care suplinesc aceste lacune, fără a ne oferi în schimb un fir călăuzitor şi criteriile, nu numai cronologice, ale succesiunii în timp a doctrinelor, punându-i adesea în paranteză chiar şi pe autorii acestora.

Căci operele filosofice autentice, roadele dreptei filosofări, chiar abandonate, ca vechile cetăţi acoperite de nisipuri, înalţă spre cerul veşnicei cugetări menhire şi dolmene megalitice care să înfrunte trecerea timpului, lăsându-i pe autorii acestora în anonimatul nimicniciei lor.

II. Epoca Renaşterii. Concepte deschise în filosofia artei clasice

Termenul de „Renaştere", acordat epocii de sfârşit a Evului mediu, se potriveşte parţial tendinţelor din filosofia şi arta italiană, de revenire la unele valori ale culturii greceşti. Mai precis, de renaştere a interesului pentru acestea, ceea ce părea, faţă de exclusivismul creştin medieval, a fi o noutate. Dar situaţia nu era chiar aceasta, căci medievalii se revendicau şi ei de la antici – în filosofie, de exemplu, de la Aristotel. În artă însă, ce-i drept, mai ales în pictură şi sculptură, este reluată maniera, „impudică" pentru medievalul autentic, de prezentare a frumuseţii corpului uman. În rest, nu mai este vorba de nici o renaştere, ci de *naşterea* autentică, de începutul unei noi ere, a ştiinţei propriu-zise, faţă de superstiţie şi fabulaţie; a tehnicii industriale, faţă de meşteşugurile tradiţionale; a unei arte bazate pe numeroase inovaţii şi, în genere, a unor noi relaţii de producţie, sociale, politice şi religioase.

Sunt câteva invenţii care au revoluţionat sfârşitul Evului mediu şi au dus la căderea lui. Invenţii „demonice", a căror proliferare n-a mai putut fi oprită cu mijloace inchiziţionale şi nici stăpânită de administraţia clericală a vremii. Este vorba, în primul rând, de *busolă*, de acul magnetic, de reperul acesta faţă de care te poţi orienta în orice mediu şi pe orice vreme. De garanţia desprinderii de maluri a corăbiilor, de garanţia călătoriilor maritime îndelungate, care au deschis epoca marilor descoperiri geografice.

La fel de importantă a fost invenţia *prafului de puşcă*, cu ajutorul căruia puteau fi cucerite noile teritorii descoperite, fie prin învingerea şi stăpânirea prin forţă a băştinaşilor, fie prin exterminarea lor. Oricum, veniturile obţinute erau fabuloase şi au ajuns cu timpul în posesia unor pături întreprinzătoare care nu se mai identificau cu monahii încarceraţi prin mânăstiri.

Perfecţionarea instrumentelor optice, a tehnicii de fabricare a sticlei a lărgit considerabil orizontul acestor aventurieri spre tainele, până atunci inaccesibile, ale cerului. Lucru care îi obliga să gândească astfel şi despre Pământ, şi chiar despre om. Iar inventarea tiparului a determinat o răspândire uluitoare, pentru vremea aceea, a scrierilor şi a descrierilor despre toate acestea.

În fine, perfecţionarea tehnicilor de preparare şi de combinare a pigmenţilor a produs o adevărată revoluţie în pictura renascentistă.

În orice caz, toate aceste invenţii şi multe altele, legate de utilizarea forţei calorice, de exemplu, au condus rapid la dezvoltarea industriei, agriculturii şi comerţului, care a determinat apariţia treptată a relaţiilor de producţie capitaliste şi a clasei burgheze.

Pe plan filosofic, ele au ilustrat, fără nici un drept la vreo replică tradiţionalistă, succesele, nebănuite iniţial, ale renunţării la cunoaşterea esenţelor. Nu mai are importanţă *ce este apa*, e.g., important este să ştim *cum* se manifestă aceasta, în cantităţi mai mari sau mai mici, la diferite temperaturi sau presiuni, *cum* se poate combina cu alte substanţe şi, mai ales, *cum* ne putem folosi de ea.

Ceea ce înseamnă, pe planul gândirii, o trecere treptată de la utilizarea raţiunii la utilizarea intelectului. Ce-i drept, se petreceau pe atunci şi lucruri îngrozitoare, care semnalau deja neajunsurile inteligenţei lipsite de ajutorul raţiunii: practicarea torturii, a crimei, a exterminării în masă, a minciunii şi înşelătoriei, a tâlhăriei şi multe altele. Frumuseţea artelor era umbrită de urâţenia vieţii, adevărul ştiinţific – de minciuna cotidiană, binele câtorva – de răul general, idealul dreptăţii – de încălcarea ei permanentă, iar libertatea de gândire – de lanţurile grele ale robiei. Nu trebuie să uităm însă că nici în epoca idilică a democraţiei antice greceşti, întemeiată pe principiile raţiunii, toată măreţia miraculoasă a grecilor antici nu se baza decât pe cea mai cruntă exploatare a sclavilor, consideraţi simple unelte vorbitoare.

Importante, din punct de vedere filosofic, nu sunt însă faptele, ci gândurile celor care au contribuit efectiv la aspectele pozitive ale Renaşterii.

În *astronomie*, începând cu Nicolaus Copernic (1473-1543) şi continuând cu Giordano Bruno (1548-1600) şi Galileo Galilei (1564-1642), până la Isaac Newton (1642-1727), s-au obţinut rezultate remarcabile. Heliocentrismul a trecut cu succes de la o simplă ipoteză la o teorie incontestabilă. Şi totuşi, până în zilele noastre, calculele astronomice se fac *ca şi cum* soarele şi bolta cerească s-ar roti în jurul Pământului. Nu este de mirare că heliocentrismul a fost iniţial respins. Cifrele sunt aceleaşi, ca şi evenimentele cosmice. Se face atunci să mori doar pentru a susţine că situaţia este inversă? Dacă te interesează numai *ce este* Pământul, atunci îţi este indiferent dacă se mişcă sau nu. Dacă te interesează însă *cum* se comportă Pământul, atunci, indiferent de conjunctură, vei zice până la urmă celebrul: *e pur si muove*. Simplist vorbind, aici a fost o ceartă între raţiune şi inteligenţă, care se putea aplana cu mijloace mai paşnice.

Nici în forma newtoniană teoria heliocentrică n-a scăpat de numeroase întrebări, chiar dacă s-a dovedit, prin calcule şi observaţii, că situaţia este aşa, şi nu altfel. Mai intervine aici o întrebare cu care raţiunea reuşeşte adesea să potolească entuziasmul intelectului. Întrebarea este: *de ce?*

Chiar Newton, care se lăuda că nu emite ipoteze *(hypotheses non fingo)*, a căzut în capcana acestei întrebări referitoare la cauza mişcării planetelor în jurul Soarelui. A oscilat între ipoteza vârtejului, care explica *de ce* planetele mai îndepărtate de Soare se mişcă mai repede, şi ipoteza atracţiei, care explica *de*

ce planetele se mişcă pe acelaşi plan, lăsând în suspensie întrebarea *de ce* se mişcă *în aceeaşi direcţie*, explicabilă tot prin vârtej. Dar acestea sunt reminiscenţe ale gândirii raţionale în contex intelectiv. Problema nu era nici *ce* se mişcă şi nici *de ce*, ci: *cum* se desfăşoară această mişcare? Iar răspunsul potrivit l-a găsit Johannes Kepler (1571-1630): timpurile mişcărilor periodice ale planetelor sunt în raportul de 3/2 faţă de distanţele de la centrele orbitelor lor.

Dar acesta este un lucru uimitor, căci, cu două milenii în urmă, pitagoreicii susţineau, şi nimeni nu i-a crezut, că mişcările astrelor se realizează conform *armoniei muzicale*. Or, producerea sunetelor muzicale se face la aşa-numitul „interval de cvintă", realizabil la instrumentele cu coarde prin raportul de 3/2 din lungime. S-ar putea spune că este o simplă coincidenţă, dar raportul de 3/2, şi altele apropiate de acesta, se dovedeşte fundamental pentru *armonie* în genere, spaţială-cosmică, muzicală şi în special artistică, ceea ce ştiau nu numai pitagoreicii, ci şi modernii, care au încercat, şi chiar au reuşit, să atingă cotele maxime ale armoniei în toate domeniile artelor clasice.

În domeniul *muzicii* nu dispunem de date care să ateste faptul că teoreticienii moderni ai muzicii ar fi apelat la cunoştinţele pitagoreice despre armonie. În orice caz, dispuneau de mai multe cunoştinţe despre armonia muzicală şi despre construcţia instrumentelor muzicale decât vechii greci.

Modernii ştiau că sunetele muzicale produse de un instrument sau de vocea omului sunt compuse din alte sunete, numite *armonice*. Faţă de sunetul de bază, ele alcătuiesc *rezonanţa* acestuia.

Simplist vorbind, orice sunet muzical produce o dată cu sine *toate* sunetele muzicale şi se repetă în acelaşi timp pe sine la alte înălţimi, reprezentabile mai jos sau mai sus pe scara muzicală.

Primul sunet *nou*, diferit de sunetul de bază, pe care acesta îl produce prin propria lui emitere, se regăseşte la o distanţă de *cinci trepte* (reprezentabile pe scara muzicală) faţă de primul. Distanţa aceasta se numeşte „cvintă" sau „interval de cvintă".

Dacă întindem o coardă vibratoare pe un suport cu rezonanţă şi obţinem prin vibraţia corzii un sunet muzical determinat, atunci sunetul următor, *diferit* de acesta, deci aflat la un interval de cvintă, va fi obţinut prin prelungirea coardei cu 3/2 sau scurtarea ei cu 2/3, ceea ce se poate obţine şi prin îngroşarea sau subţierea corzii, dacă vrem s-o menţinem la aceeaşi lungime. *Ce* este această împărţire inegală a lui 5 prin 3/2 şi 2/3 şi *de ce* se petrec lucrurile aşa, şi nu altfel, sunt întrebări care nu ne interesează din perspectiva *înţelegerii* fenomenului muzical.

În ordinea producerii lor naturale, din cvintă în cvintă, se obţin însă numai *cinci* sunete muzicale diferite unul de celălalt, care se găsesc la o distanţă de o treaptă sau de un *ton* pe scara muzicală. Aceste sunete sunt: *do, sol, re, la* şi *mi*.

Structura instrumentelor muzicale antice, lira, chitara şi aulosul, era pentadică, ceea ce dovedeşte că şi muzica lor era *pentatonică*.

Contribuţia muzicienilor din epoca Renaşterii, dintre care cel mai vestit era Giovanni Palestrina (1525-1594), o constituie completarea scării muzicale

pentatonice cu încă două sunete, tot la interval de cvintă, faţă de primul şi de ultimul sunet din scara muzicală pentatonică, respectiv sunetele *fa* şi *si*, care sunt însă la distanţă de un *semiton* faţă de celelalte.

S-a ajuns astfel, prin cunoaşterea modalităţii de producere a sunetelor, a modului *cum* se produc acestea, fără să mai intereseze *ce* sunt şi *de ce* sunt aşa, la scara muzicală *heptatonică*, şi apoi, prin perfecţionarea tehnicii de construcţie a instrumentelor muzicale, la ridicarea şi coborârea, cu *diez* şi *bemol*, şi a celorlalte sunete, ceea ce a condus la *desăvârşirea artei muzicale*.

Ceva asemănător s-a petrecut şi în domeniul *arhitecturii* renascentiste. Averile fabuloase au permis înălţarea unor construcţii care întrec cu mult, în grandoare şi frumuseţe, construcţiile greceşti monumentale (temple şi teatre). Breslele internaţionalizate ale zidarilor (numiţi ulterior „masoni") păstrau, în spiritul vremii, tainele meşteşugului: de proiectare şi de realizare, ca şi de producere a materialelor de construcţie. Cetăţi, castele, palate şi catedrale au rezistat până astăzi şi ne uimesc încă prin frumuseţea lor inegalabilă. Uimirea este cu atât mai mare, cu cât nu cunoaştem *nimic* din modul *cum* au fost proiectate aceste construcţii. Dacă tradiţia muzicală s-a perpetuat şi a tot fost perfecţionată, de pe la începutul secolului al XVIII-lea nu s-au mai făcut astfel de construcţii. Chiar dacă au existat documente referitoare la acestea, ele s-au pierdut sau au fost distruse. Tradiţia spune că secretele breslaşilor erau transmise numai verbal, ceea ce justifică lipsa documentelor şi, respectiv, uitarea lor, după mai mult de trei secole de la dispariţia masonilor originari.

Românul Matila Ghyka (1881-1965) a fost unul dintre primii şi cei mai pasionaţi cercetători ai arhitecturii renascentiste, care a şi semnalat misterul total al construcţiilor din acea vreme.

Neexistând documente, au fost emise diferite posibilităţi de interpretare a concepţiei renascentiste de construcţie monumentală.

Una procedează comparativ, cu referinţe multiple şi la construcţiile greceşti de temple, considerând ca fundamentale înscrierile proiective, de exemplu, ale faţadelor, în dreptunghiuri ale căror laturi respectă întotdeauna aşa-numita „proporţie divină", şi care sunt împărţite în triunghiuri dreptunghice numite „sacre".

O a doua concepţie, mai generală, se referă în special la „traseele gotice", adică la planurile de la baza construcţiilor monumentale, şi pune în evidenţă posibilitatea înscrierii acestora în pentagoane sau pentagrame regulate, restul figurilor geometrice ale traseelor fiind derivabile din numeroasele combinaţii de segmente interpentagonale.

A treia concepţie, şi mai generală, porneşte de la înscrierea în cerc a planurilor de construcţie şi utilizarea segmentelor pentagonale şi în afara pentagonului de bază.

Indiferent de concepţie, problema fundamentală este aceea a obţinerii, pe cale grafică, a laturii pentagonului de bază. Or, pentru aceasta este necesară cunoaşterea aşa-numitei „tăieturi de aur", adică împărţirea în două părţi inegale a unui segment de dreaptă astfel încât raportul lor (lungimea segmentului mare împărţită la lungimea segmentului mic, să dea 1,618

Trebuie observat de la început că 1,618... este apropiat de 1,5, care este rezultatul raportului de 3/2, caracteristic planului astronomic al mişcărilor de revoluţie ale planetelor, dar şi intervalului de cvintă din muzică.

Caracteristica ambelor raporturi o constituie împărţirea *asimetrică*.

În cadrul unui cerc, pentagonul se construieşte prin tăietura de aur a razei cercului proiectată pe circumferinţă. Latura pentagonului este rezultatul acestei asimetrii şi garanţia caracterului productiv de alte figuri al pentagonului, spre deosebire, de exemplu, de pătrat sau dreptunghi, care, prin împărţiri sau multiplicări, se reproduc pe ele însele, eventual la altă scară.

Redescoperită prin 1850, tăietura aceasta asimetrică s-a dovedit că a stat şi stă nu numai la baza construcţiilor monumentale renascentiste, ci şi a majorităţii construcţiilor tradiţionale, a obiectelor de uz casnic, a mobilierului, a cărţilor, a mapelor, chiar şi a cutiilor din chibrituri.

Problema deschisă este: *de ce* ne plac toate obiectele al căror format respectă cu aproximaţie proporţiile determinate de această „tăietură de aur"?

Sculptura şi pictura, care au atins cele mai înalte culmi ale clasicismului în epoca Renaşterii, sunt legate şi ele de aceeaşi tăietură asimetrică. Dacă arhitecţii renascentişti au rămas anonimi, în cazul sculptorilor şi pictorilor, dispunând de *prea multe* nume, suntem nevoiţi să procedăm selectiv, şi ne vom referi mai ales la Leonardo da Vinci (1452-1519). Aceasta, din cel puţin două motive: 1) că a fost în acelaşi timp un mare sculptor şi un mare pictor şi 2) că a încercat, mai ales în *Tratatul despre pictură*, să dezvăluie câteva dintre tainele picturii renascentiste.

Artele plastice se distingeau în mod tradiţional după cele patru cauze (materială, formală, eficientă şi finală) formulate de Aristotel, cu aplicaţii chiar la sculptură (bronzul, cofrajul, sculptorul, intenţia). Ce-i drept, în cel puţin două locuri (*Metafizica*, V, 2, şi *Fizica*, II, 3), Aristotel vorbeşte şi despre o a cincea cauză, cea instrumentală. Cauza instrumentală presupunea şi tehnologia preparării şi a turnării bronzului, iar în cazul picturii – prepararea şi combinarea pigmenţilor, care a şi determinat avântul picturii din epoca Renaşterii şi, totodată, specificul ei coloristic, greu imitabil chiar şi cu tehnologia actuală. Leonardo da Vinci insistă mult asupra acestui aspect, care astăzi nu-l mai priveşte direct pe pictor, ci pe producătorul de coloranţi.

O teză importantă a lui Leonardo da Vinci o constituie posibilitatea de *identificare* a sculpturii cu pictura pe planul *cauzei formale*. Ceea ce justifică şi situaţia frecventă de identitate a cauzei eficiente. Adică posibilitatea ca acelaşi artist să fie şi sculptor, şi pictor, să aibă aceeaşi intenţie şi să-şi aleagă acelaşi subiect. Există însă şi deosebiri serioase în privinţa cauzei formale.

Cauza formală a picturii clasice are, după Leonardo da Vinci, o structură pentadică rigidă, compusă din următoarele elemente: 1) conturul, 2) proporţia, 3) perspectiva, 4) coloritul şi 5) luminozitatea sau clar-obscurul. În special ultimul element era necunoscut anticilor şi imposibil de realizat tehnic.

Cauza formală a sculpturii e mai simplă şi are, de regulă, numai primele două elemente. Există însă şi grupuri statuare cu perspectivă, şi chiar statui

colorate. În privinţa conturului, cel sculptural este rigid spaţial, cel pictura poate fi difuz.

Schiţele sculpturale nu diferă de cele picturale în forma iniţială, ci abia ulterior, prin jocul umbrelor, interioare – la sculptură, interioare şi exterioare – la pictură. În forma iniţială, schiţa este mai mult o concepţie ideală *(una cosa mentale)*.

La nivelul primelor trei cauze (conturul, proporţia şi perspectiva) se decide destinul sculptural sau pictural al viitoarei opere de artă. Indiferent însă de acestea, în cazul corpului uman, principalul component al subiectului sculptural şi pictural renascentist, după schiţele lui Leonardo, rezultă un lucru incontestabil: *cele cinci extremităţi ale corpului uman* (capul şi membrele) *alcătuiesc un pentagon perfect*. Corpul uman (şi numai acesta) respectă legile pentagonale ale proporţiilor bazate pe tăietura de aur.

Într-adevăr, în poziţie normală, ombilicul împarte corpul omului normal, la vârsta tinereţii şi maturităţii, în două segmente a căror raportare se apropie de sau coincide cu 1,618... Acelaşi lucru este valabil în legătură cu raporturile fiecăror segmente, determinate de încheieturile membrelor, e.g., trăsăturile feţei, încheieturile celor cinci degete etc.

Ce reprezintă aceste raporturi pentru copul uman şi *de ce* numai pentru corpul uman sunt probleme deschise. Sculptorul şi pictorul trebuie să le reprezinte, nu să le justifice. Să ni le înfăţişeze, în maniera intelectului, aşa *cum sunt*, iar renascentiştii au reuşit să facă acest lucru în mod exemplar. Faptul că l-au făcut în mod conştient îl dovedesc numeroasele schiţe cu reprezentări pentagonale care au stat la baza capodoperelor artistice din epoca Renaşterii, care ne par, la prima vedere, doar rezultatul unor inspiraţii hazardate.

III. Mecanismele pentadice ale dramelor pasionale la W. Shakespeare (1564-1616)

În dramaturgia lui Shakespeare reînvie, după două milenii, tragedia. Aceasta era considerată, în antichitatea greacă, genul superior al literaturii. Prin ea teatrul ajunsese la o demnitate echivalentă cu cea a religiei. Dovadă: măreţia teatrelor, care, în felul ei, o depăşeşte pe cea a templelor.

Menirea templelor era de a fi privite de *jos în sus;* coloanele şi unghiul acoperişului erau îndreptate spre *cer* – spre ceea ce este *dincolo* de noi, spre *Transcendent*, spre înaltul Spiritului divin. Teatrele, dimpotrivă, îndreaptă privirea de *sus în jos*, rândurile de bănci sugerând *treptele* de coborâre spre *Transcendental* – spre ceea ce este *dincoace* de noi, spre adâncurile psihicului uman.

În maniera ontologizantă a gândirii antice, de identificare a gândirii cu fiinţa şi a fiinţei autentice cu divinitatea, deşi contrare (ascendentă, respectiv descendentă), cele două căi, cea religioasă şi cea artistică, conduc la aceeaşi entitate spirituală, de natură obiectiv-divină, şi nu subiectiv-umană.

Mai mult, apelând la *Destin*, grecii antici le răpeau până şi zeilor puterea de a schimba mersul lucrurilor.

Din această cauză, în teatrul antic nu conta *caracterul* personajelor şi nici măcar înfăţişarea lor. Ei sunt simpli pioni într-un joc care a şi avut deja loc, fapt care îi intrigă şi astăzi pe dramaturgi: cum să urmăreşti o piesă al cărei conţinut îl ştii dinainte şi care îţi este şi povestit, cu toate amănuntele, în *Prolog*?

Aceasta este şi cauza pentru care actorii purtau *măşti* – ca, indiferent de cine era interpretat sau în ce piesă apărea, personajul să fie recunoscut ca fiind *mereu acelaşi*.

În plus, majoritatea tragediilor antice aveau şi *acelaşi* subiect, care consta din prelucrarea – în versuri – a unui *mit*.

Aceasta este ceea ce ne-a rămas din tragediile antice. Dar cele amintite anterior nu reprezintă decât a cincea parte din tragedia antică, la care trebuie adăugate: jocul dramatic al actorilor; muzica vocală a corului; muzica instrumentală executată la flaut şi dansul. Despre toate acestea nu ştim practic nimic. Ştim însă un lucru esenţial despre spectatori, că erau elini şi credeau în mituri.

Şi mai ştim că reuşita unei tragedii era apreciată după măsura în care era capabilă să trezească în sufletele spectatorilor ceea ce se numea *catharsis*. Este vorba de un complex de sentimente a cărui rezultantă este o stare de spirit, considerată de natură *divină*. Este punctul de intersecţie a celor două tendinţe, ascendentă şi descendentă, de obiectivare a spiritului divin.

Cele cinci componente ale catharsisului, după Aristotel, sunt: 1) frica; 2) mila; 3) dragostea faţă de om *(philántropon)*; 4) plăcerea şi 5) încântarea sau extazul *(thaumastón)*. Or, nici una dintre aceste componente nu este produsă de textele tragediilor care ne-au rămas. Textele acestea nu sunt decât amprenta unei fiinţe străine, necunoscute nouă. Pe baza acestei urme putem imagina mulaje şi chiar secvenţe animate, plăcute, poate, la vedere, dar viaţa tragediei antice, cu măreţia ei trecută, nu mai revine niciodată.

Noi ştim numai *ce este* sau, mai precis, *ce a fost* tragedia antică, dispunem de o esenţă moartă.

Este meritul lui Shakespeare de a fi făcut din această *esenţă*, în maniera fenomenologică a Renaşterii, o realitate vie, un fenomen nou şi tot atât de elevat, deşi într-o formă cu totul diferită şi chiar *contrară* celei antice.

La Shakespeare devine fundamental *textul*, care seamănă cu cel antic numai pentru că este în versuri. El nu mai are nici o legătură cu mitul şi nici nu presupune vreo credinţă aparte, decât cel mult în vrăjitorie sau în fantome ale morţilor, ceea ce este cu totul altceva decât credinţa în zeităţi.

Destinul apare ca ceva pe care şi-l făureşte singur fiecare personaj, el putând fi uneori doar *ghicit* de vrăjitoare, dar nu predeterminat.

În aceste condiţii, esenţial pentru Shakespeare devine *caracterul* personajelor, care era neglijabil în tragediile antice.

La Shakespeare nu mai apare *muzica*, nici corală, nici instrumentală, şi nu mai apare *dansul*. Mai mult, şi acesta este un lucru foarte important, jocul dramatic al actorilor poate fi înlocuit prin lectură – ceea ce subliniază caracterul elevat *literar* al dramelor lui Shakespeare.

Citit sau jucat, teatrul lui Shakespeare stimulează imaginaţia, iar personajele sale devin obsesive prin descrieri care le particularizează.

Epoca Renaşterii în genere a însemnat în dramaturgie *renunţarea la mască*. Personajele care, în vechea tradiţie medievală a *moralităţilor*, reprezentau Binele, Răul, Dreptatea, se transformă în personaje propriu-zise, bune, rele sau drepte, nu în sine, pentru a purta mască, ci în funcţie de împrejurări, devenind acelaşi personaj, când bun, când rău.

Căci în teatrul Renaşterii nu mai interesează *ce este* personajul, întrucât acesta nu mai este întruchiparea unei esenţe, ci *cum este*, cum se comportă, în funcţie de *împrejurări* şi de propriul său *caracter*.

Pe aceste coordonate, teatrul lui Shakespeare se împarte în *drame istorice*, în care ponderea o deţin împrejurările, *drame pastorale*, în care ponderea o deţin caracterele, şi *comedii*, în care ponderea o deţine *nepotrivirea* dintre împrejurări şi caractere.

În genere, indiferent de genul dramatic, piesele lui Shakespeare au o structură *pentadică*, preluată din dramaturgia latină, în speţă a lui Plaut, şi încetăţenită în dramaturgia engleză, franceză şi germană, până la Schiller şi Goethe inclusiv.

În privinţa dramelor pasionale, care ne interesează, cele cinci componente structurale sunt:

1) introducerea;
2) intensificarea sau progresul;
3) punctul culminant;
4) slăbirea sau căderea;
5) catastrofa.

Această structură este uşor de observat atât în desfăşurarea acţiunii dramatice, cât şi în împărţirea pieselor în cinci acte.

Actele nu coincid însă perfect cu această structură, ci au o unitate a lor de consecvenţă scenică. Introducerea, de exemplu, poate să fie continuată şi în actul al II-lea, care cuprinde intensificarea. Dar şi intensificarea poate să înceapă cu ultimele scene din actul I.

O analiză mai aprofundată evidenţiază adesea o structură pentadică chiar a fiecărei componente şi chiar a fiecărui act. Introducerea, de exemplu, cuprinde următoarele părţi:

1) prezentarea personajelor;
2) cadrul acţiunii;
3) atmosfera şi coloratura;
4) împrejurările;
5) mobilul acţiunii.

Acestea pot fi redate prin cinci scene, ca în piesa *Hamlet*, dar şi în mai puţine sau mai multe scene.

Important este faptul că ne întâlnim din nou cu cifra „cinci", de data aceasta ca element structural. Lucrul nu este întâmplător, căci orice desfăşurare dramatică trebuie să aibă aceste componente.

De data aceasta cele mai importante momente sunt primul, al treilea şi ultimul, ceea ce va determina ulterior reducerea pieselor la trei acte, primul şi ultimul cuprinzându-le şi pe celelalte două, ceea ce nu înseamnă că desfăşurarea nu va avea tot cinci părţi.

Dar aceste amănunte ţin mai mult de teoria decât de filosofia artei. Pe noi ne interesează de ce la Shakespeare trebuie să apară în cadrul dramelor pasionale cinci acte şi care este *dinamica* lor.

Ne vom referi în continuare la următoarele drame: *Romeo şi Julieta*, *Hamlet*, *Othello*, *Macbeth* şi *Richard al III-lea*.

Cercetătorii mai vechi şi-au dat seama că în aceste piese sunt esenţiale caracterele personajelor şi că autorul încearcă, prin intermediul acestora, să creeze cele mai importante componente ale catharsisului: frica şi mila şi, într-o oarecare măsură, dragostea faţă de om, plăcerea şi încântarea fiind realizate mai mult cu mijloace poetice.

Abia în zilele noastre, prin contribuţia psihiatrilor şi a psihologilor comportamentişti, în speţă a lui Karl Leonhard[1], s-a ajuns la explicitarea aşa-numitelor „caractere" la Shakespeare, prin studiul *personalităţilor accentuate* sau al *trăsăturilor de caracter accentuate*, care explică o parte din mecanismele dramelor pasionale la Shakespeare.

Personalităţile accentuate nu se deosebesc, în condiţii normale, de persoanele obişnuite, şi de aceea denumirea de „personalităţi" nu este potrivită. În anumite împrejurări, însă, ele acţionează într-un mod specific, care nu mai ţine doar de temperamentul acestora. Temperamentul poate fi controlat şi stăpânit prin educaţie, dar caracterul nu. Acesta din urmă ţine de ceea ce românii numesc *firea* omului: „Năravul din fire n-are lecuire".

Personajele lui Shakespeare au caractere accentuate. Hamlet este un *hiperexact* – o persoană meticuloasă şi conştiincioasă, care iubeşte ordinea, disciplina şi punctualitatea. În proporţie obişnuită, acestea sunt calităţi pozitive. Dar exagerarea lor, precum şi pretenţia respectării lor rigide şi de către alţii, îi conduc pe hiperexacţi la conflicte sociale şi, personal, la lipsa de hotărâre în decizii.

Romeo, ca şi Julieta, este un *exaltat*, care trăieşte intensiv bucuria şi tristeţea şi trece uşor de la râs la plâns. Este în genere agreabil, dar superficial, ceea ce poate să îi creeze neplăceri şi lui, şi celorlalţi.

Othello este un *nestăpânit*, un impulsiv, care este viteaz în lupte, dar care se poate comporta agresiv şi în situaţii cu totul paşnice.

Macbeth este un *hiperperseverent*, sârguincios şi cinstit în condiţii normale, dar care, vrând să avanseze cu orice preţ, îşi creează adesea adversităţi.

În fine, Richard al III-lea este un *demonstrativ*, care ştie să îşi susţină propria cauză sau pe a altuia cu argumente convingătoare, dar care, vrând să aibă dreptate cu orice preţ, poate să apeleze şi la argumente false, şi chiar la minciuni.

În realitate sunt rare situaţiile de persoane cu astfel de trăsături, strict delimitate. Majoritatea sunt persoane care au în egală măsură trăsături de caracter combinate şi, în plus, în funcţie şi de vârstă, sunt dominate când de unele, când de altele dintre acestea.

Dar există realmente şi caractere predominant accentuate şi mai mult *evolutive*, de la o fază normală până la un deznodământ fatal. Or, aceste faze sunt în număr de *cinci*, iar Shakespeare le prezintă pe fiecare în câte un act al dramelor sale pasionale.

1) Prima este faza *normală*, în care personajele se disting de celelalte fără să le „deranjeze" cu ceva.

Romeo regretă o persoană iubită şi se îndrăgosteşte rapid de o alta. Hamlet, îndurerat de moartea tatălui său, meditează la cauza morţii. Othello se întoarce biruitor dintr-o luptă în folosul cetăţii. Macbeth este avansat pentru devotamentul şi sârguinţa sa, iar Richard cârcoteşte şi unelteşte, ca toţi curtenii.

[1] K. Leonhard, *Personalităţi accentuate în viaţă şi literatură*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

2) Faza a doua este cea de *accentuare* propriu-zisă a caracterului şi se petrece în actul al II-lea.

Romeo, exaltat, uită total de fosta iubită, îşi riscă viaţa intrând în grădina Capuleţilor şi pregăteşte în pripă, fără nici o ezitare, căsătoria cu Julieta, în ciuda duşmăniei dintre familii.

Hamlet începe investigaţia recurgând la tot felul de artificii şi nu se poate hotărî să acţioneze nici la îndemnul fantomei tatălui său.

Othello abia îşi stăpâneşte mânia la insinuările lui Iago.

Macbeth, ajuns la cel mai înalt grad, vrea şi mai mult şi plănuieşte uciderea regelui.

Richard, prin prefăcătorie, ajunge să înşele buna-credinţă a întregii familii regale.

3) Urmează faza a III-a, *psihopatică*, în care personajele încep să sufere şi produc suferinţe şi celor din jur.

Romeo ucide şi este exilat, căzând din euforia iubirii în depresiune nervoasă.

Hamlet rătăceşte nehotărât prin sălile palatului, oscilând între viaţă şi moarte, între „a fi sau a nu fi". Îndurerând-o pe regina-mamă şi provocând moartea lui Polonius, va fi trimis şi el în exil.

Othello acuză puternice dureri de cap, ameninţă şi vorbeşte brutal.

Macbeth are halucinaţii vizuale care îi înspăimântă pe cei din jur.

Richard ucide în neştire şi, mimând pioşenia, ajunge la o adevărată dedublare a personalităţii, de tip isteroid.

4) Faza a IV-a este cea *nevrotică*, de boală mintală autentică, în care personajele nu îşi mai pot ascunde suferinţa, fază redactată magistral de Shakespeare în actul al IV-lea.

Romeo trece de la bucurie exagerată la disperare şi invers, din motive imaginate, deci fără cauze reale, ceea ce se numeşte în psihiatrie *ciclotimie exaltată*.

Hamlet, în nevroză obsesivă, vede şi aude pretutindeni îndemnuri la răzbunare.

Othello, în plină nevroză epileptoidă, are două atacuri epileptice şi dă dovadă de incoerenţă verbală.

Macbeth, în stare de nevroză paranoidă, stă de vorbă pe îndelete cu o întreagă serie de duhuri, având deci halucinaţii depline, auditive şi vizuale.

Richard al III-lea, setos de crime, în plină nevroză isterică, îşi uită infirmităţile, se crede puternic şi porneşte la luptă fără nici o şansă de izbândă.

Aşa se petrec lucrurile în cazul bolilor respective. Dar diagnosticul este pus de psihiatrii actuali.

Va rămâne, probabil pentru multă vreme, problema deschisă: de unde cunoştea Shakespeare aceste tipuri variate de manifestare ale unor boli psihice diferite? Să fi avut el o putere intelectivă atât de dezvoltată, încât să poată descrie perfect *cum este* ceva, fără a şti *ce este* acel ceva?

În orice caz, este evident că pe Shakespeare nu l-a interesat *ce este* o boală psihică. Dovada o constituie tocmai ultima fază, care urma să fie descrisă în actul final, şi anume 5) *psihoza*.

Este vorba de alterarea gravă a personalităţii, de schimbarea comportamentală de tip schizofrenic, indiferent de trăsăturile de caracter, care determină cu necesitate, dacă bolnavul nu este izolat, fie sinuciderea, fie omorârea lui de către cei din jur – deci, fără nici o alternativă, moartea.

Shakespeare ştie acest lucru şi face ca toate personajele (principale) să se comporte contrar firii lor şi să fie într-adevăr ucise, sau să se sinucidă (ca Romeo, Julieta şi Othello).

Dar aici se întâmplă un lucru deosebit, care nu mai coincide, la trei dintre piesele amintite, cu un scenariu psihiatric al dramelor pasionale. Este vorba de cele trei drame considerate tragedii: *Romeo şi Julieta*, *Hamlet* şi *Othello*. În celelalte două piese, personajele (Macbeth şi Richard) sunt ucise în pline accese de furie şi stări delirante.

În tragedii însă personajele mor *după* consumarea atacului psihotic, dar nu din cauza acestuia, ceea ce au observat toţi comentatorii. Soluţia lor este considerată însă moralizatoare: Shakespeare s-ar fi gândit că aceste personaje nu merită o astfel de moarte, căci ele au fost cinstite sau credule.

Dacă aceasta ar fi fost intenţia sa, Shakespeare ar fi putut să lase personajele în viaţă, după modelul antic al lui Oedip. Rămâne deschisă problema: *de ce îşi ucide Shakespeare personajele?*

Una dintre soluţii se referă la aşa-numitele sentimente idealizate. În fiecare dramă este vorba de un asemenea sentiment: în *Romeo şi Julieta* – de *iubire*, în *Hamlet* – de *dreapta răzbunare*, în *Othello* – de *gelozie*, în *Macbeth* – de *grandoare* şi în *Richard al III-lea* – de *ambiţie*.

Cele cinci faze ale dramei psihice sunt dublate de cinci faze de dezvoltare a sentimentelor respective.

Prima curiozitate o constituie faptul că sentimentele sunt contrare firii personajelor: doi exaltaţi nestatornici se confruntă cu iubirea; un mare nehotărât trebuie să se răzbune; un nestăpânit trebuie să îndure gelozia; un om cinstit şi devotat devine grandoman; un slut şi un neputincios are cele mai mari ambiţii.

În actul I se confruntă aceste forţe contrare, firea şi sentimentul. Scopul lui Shakespeare este aici geneza sentimentului, iar personajele sunt alese special pentru a nu îl presupune ca existând dinainte în mintea şi sufletul lor.

Actul al II-lea este al încercărilor fiecărui personaj de a-şi modela firea potrivnică pe specificul sentimentului. Ele îşi fac un fel de calcule, punând în cumpănă alternativele pe care le au. Problema devine *una cosa mentale*. În această fază se mai putea renunţa, există încă scăpare.

În actul al III-lea sentimentul devine pasiune. Personajul se *identifică* cu sentimentul. Este punctul culminant, care prilejuieşte întreaga strălucire poetică a dramei. Aici nu se mai ştie dacă Romeo vorbeşte despre iubire sau vorbeşte iubirea însăşi. Hamlet devine personificarea răzbunării şi trăieşte sentimentul atât de intens, încât şi-ar ucide propria mamă. Pentru a-l temperă va apărea din nou fantoma tatălui, care la început nu reuşise nici măcar

să-l stimuleze. În funcţie de calitatea lor, sentimentele ating măreţia supremă sau josnicia maximă.

Această identitate a contrariilor (măreţie-josnicie) presupune şi o luptă. Sentimentul este atât de intens, încât personajul care l-a atins nu mai poate să îl suporte. Piesele nu se puteau însă opri aici. Romeo şi Julieta se iubesc, dar iubirea lor nu poate dura ca în basme, până la adânci bătrâneţi.

În actul al IV-lea sentimentul ideal domină personajul. Acesta nu îi mai poate face faţă. Personajele sunt bolnave şi decad, în timp ce sentimentul se purifică tot mai mult de balastul său corporal. În plus, personajele sunt pedepsite şi pe plan social pentru această evaziune sentimentală, sunt izolate şi hăituite. Decăderea personajelor riscă să compromită sentimentul ideal.

Soluţia lui Shakespeare este, în actul al V-lea, uciderea personajelor – uciderea perisabilului şi a individualului în favoarea eternului şi a universalului, care trebuie să persiste. Unde anume? În sufletul spectatorului.

Această ultimă despărţire a materialului de ideal, prin violenţa ei, creează frica şi mila, care se adaugă celorlalte componente, producând *catharsisul*. Dar numai în cele trei tragedii, căci în *Macbeth* şi *Richard al III-lea* frica şi mila sunt înlocuite cu ura şi satisfacţia.

Ce sunt aceste sentimente ideale o ştim. Iubirea ideală nu este altceva decât Ideea de iubire, perfectă şi eternă. Shakespeare nu ne spune *ce este*, ci ne descrie doar fenomenologia producerii, ne arată *cum* devine, şi o face în mod exemplar.

O dată instituite, cu caracteristicile lor, Ideile acestea ne amintesc de cele platonice, doar atât că planurile s-au inversat. Din lumea spiritualităţii divine, Ideile coboară în tainiţele sufletului uman, prin mijlocirea cugetului.

Dezvăluirea cu mijloace artistice a acestui proces dialectico-pentadic constituie, în fond, secretul dramelor pasionale la Shakespeare.

IV. Intuiţionismul metodologic şi meditaţia speculativă la René Descartes (1596-1650)

În cadrul dramelor pasionale ale lui Shakespeare, am constatat existenţa unui proces deosebit de complex, desfăşurat pe multiple planuri, structurale, psihice şi ideale, de fenomenalizare a *catharsisului* în dramaturgie.

Am enumerat fenomene care se petreceau după o schemă, în aparenţă rigidă, mereu pentadică, dar mult mai subtilă decât cea proporţional-numerică din cosmologie şi muzică, sau cea proporţional-geometrică din arhitectură, sculptură şi pictură. În toate acestea perfecţiunea artistică era legată de proporţii pentadice perceptibile senzorial, acustice sau vizuale.

În dramele pasionale, catharsisul, ca perfecţiune artistică, este transpus pe plan psihico-intelectual prin intensificarea şi descreşterea unei tensiuni sentimentale după atingerea unui punct culminant care se petrece în actul al III-lea. Este vorba de o diviziune a pentadei desfăşurată în timp, în momente de acţiune, ceea ce nu se poate petrece în artele plastice.

Catharsisul presupune deci o *dinamizare* a perfecţiunii artistice. Iar mobilul acţiunii îl constituie confruntarea a două forţe opuse: una material-psihică şi alta sentimental-ideală.

Am insistat asupra aspectelor psihiatrice pentru a sublinia problema deschisă şi incredibilă a existenţei, pe vremea lui Shakespeare, a unor cunoştinţe medicale neelucidate nici astăzi pe deplin.

Cert este însă faptul că metoda fenomenologică de descriere a modului de comportament prin abandonarea esenţelor rigide i-a prilejuit lui Descartes, despre care va fi vorba în continuare, consideraţiuni teoretice pe aceeaşi temă, cea a *pasiunilor*.

În lucrarea *Pasiunile sufletului*, el observă că „acestea întăresc şi fac durabile în suflet gândurile" şi, de asemenea, că răul pe care îl pot produce constă în aceea că ele întăresc şi păstrează aceste gânduri mai mult decât trebuie sau, pe de altă parte, că întăresc şi păstrează gânduri care nu li se potrivesc şi care nu ar trebui deci nici întărite şi nici păstrate.

Or, Shakespeare produce catharsisul tocmai prin întărirea şi păstrarea unor astfel de gânduri.

Descartes descrie în mod special cinci pasiuni: ura, bucuria, tristeţe, dorinţa şi iubirea, alături de mirare, neconsiderată însă, de regulă, pasiune arătând modul lor de exteriorizare în termeni nepoetici, dar într-un stil clar comportamentist.

Descartes nu cunoştea însă trăsăturile de caracter accentuate şi era convins că pasiunile pot fi stăpânite prin practicarea virtuţii. Ceea ce este uşor de spus, dar mult mai greu de făcut.

Descartes a fost însă un virtuos din toate punctele de vedere. Franţa spunea Hegel, şi-a plătit tributul faţă de Spiritul Absolut oferindu-l pe Descartes – un filosof de formula 1, care a fost o adevărată conştiinţă a epocii sale.

La 23 de ani el avea deja cristalizată ideea unei ştiinţe universale *(mathesis universalis)*, pe care Constantin Noica o numea un „concept deschis în istoria filosofiei", deci asupra căruia se poate reveni, cu acelaşi interes, până în zilele noastre.

Tânărul Descartes avea cunoştinţe temeinice în domeniul matematicii şi al muzicii – o ştiinţă şi o artă a proporţiilor numerice. El chiar scrisese deja, la acea vârstă, o lucrare de muzică *(Compendium Musicae)*.

Prima formă a ştiinţei universale, expusă în lucrarea *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*, este într-adevăr o teorie a proporţiilor, dar este în acelaşi timp şi o teorie generală a metodei, deci o *metodologie*. Şi anume, exact în sensul preceptului renascentist: *Ad essentiam renuntiando vincimus*. O spune el însuşi, considerând că în locul esenţelor imobile ar trebui cunoscute puterea şi acţiunea substanţelor, a focului, a apei şi a aerului, care, folosite cu chibzuinţă, ne-ar transforma în stăpânii naturii.

Ca orice reprezentant al intelectului, Descartes are încredere în cunoştinţele matematice. *Matematicile sunt muzele intelectului*. El îşi imaginează o ştiinţă universală de tip matematic, fără a o identifica însă cu matematica.

El pretinde ca ideile noastre să fie clare şi distincte şi proclamă, până la deţinerea lor, *îndoiala* metodică: *De omnibus dubitandum*. Pentru evitarea acestei îndoieli, intelectul dispune de două acte: *intuiţia* şi *deducţia*, aceasta din urmă numită şi inducţie, în cazul enumerărilor complete.

Termenul de „intelect" *(intellectus)* înseamnă cunoaştere prin simţuri, facultate de percepere şi înţelegere a stărilor de fapt, obiectuale, iar intuiţia semnifică vedere sau concepţie clară despre ceva. A intui înseamnă a vedea şi a înţelege dintr-o singură privire.

Intelectul este prin excelenţă gândire intuitivă, activă *(intellectus agens)* referitoare la datele experienţei şi acţiunii, ale fenomenalităţii lucrurilor, spre deosebire de raţiune, care este contemplativă şi reflexivă.

Dacă în *Reguli* Descartes foloseşte în mod consecvent termenul de „intelect" pentru facultatea intuitiv-deductivă a gândirii, în *Discurs asupra metodei* el va utiliza adesea termenul de „raţiune" cu acelaşi înţeles. Acest fapt se datorează identificării lor terminologice din filosofia franceză, situaţie care se menţine până în zilele noastre. S-a ajuns astfel la situaţia, în aparenţă ciudată, ca unul

dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai intelectului să fie numit *raţionalist*, şi chiar părinte al raţionalismului francez. Hegel îl considera însă primul reprezentant al *intelectului gânditor*, căci Hegel distingea cu stricteţe raţiunea de intelect.

Mai mult, spre deosebire de logicienii din vremea sa, Descartes nu tratează nicăieri despre forma de bază a raţiunii – raţionamentul –, ci numai despre deducţie, concepută ca un fel de înlănţuire de implicaţii pornind de la o intuiţie iniţială. Prin înlănţuirea deductivă se realizează ordinea ştiinţifică, respectiv trecerea de la ceea ce este clar şi distinct la altceva tot atât de clar şi distinct, trecerea de la ceea ce este simplu la ceea ce este mai puţin simplu, şi apoi, treptat, la ceea ce este tot mai complex. Aceasta, respectând pas cu pas *necesitatea stringentă a fiecărei treceri*.

O enumeraţie completă a tuturor paşilor deductivi, de la primul la ultimul, adică inducţia în terminologia lui Descartes, oferă posibilitatea intuirii întregului lanţ deductiv.

Ca modalităţi deductive, Descartes enumeră: cercetarea cauzelor prin efecte, a efectelor prin cauze, a întregului prin părţi şi a unor părţi prin celelalte.

O altă caracteristică a ştiinţei universale, alături de *ordine*, o constituie *măsura*, care în aritmetică şi geometrie se reduce la *proporţie*.

Operaţiile aritmetice pot fi redate prin reprezentări figurale, pornind de la reprezentarea unităţii printr-o linie. A aduna două unităţi înseamnă a desena două linii care să alcătuiască una de lungime dublă. A scădea pe 2 din 5 înseamnă a desprinde dintr-o linie cu cinci segmente egale două segmente.

Pentru simplificarea operaţiilor mai complexe, Descartes introduce notaţia algebrică, cu litere în locul liniilor, ceea ce constituie aşa-numita „geometrie analitică", dar care, cel puţin în cadrul *Regulilor*, nu are încă această semnificaţie, ci pe aceea de metodă aplicabilă pentru determinarea măsurii în genere, ţinând deci tot de ştiinţa universală.

Descartes abandonează ulterior conceptul de *mathesis universalis*. Cauza o constituie, în ciuda faptului că *mathesis universalis* nu se identifică cu matematica, tocmai caracterul prea rigid al acesteia, care, deşi a dus la rezultate remarcabile, i-a diminuat serios domeniile de aplicabilitate. Or, Descartes intenţiona să folosească această ştiinţă în special în domeniul metafizicii, al moralei şi al medicinei, unde nu mai sunt aplicabile relaţiile matematice. Deşi va rămâne în istoria filosofiei un concept deschis, Descartes renunţă la ştiinţa universală în favoarea unei metode universale.

În *Discurs asupra metodei*, Descartes reduce cele douăzeci şi una de reguli din lucrarea anterioară la patru: prima se referă la acceptarea doar a cunoştinţelor clare şi distincte; a doua – la împărţirea dificultăţilor în probleme cât mai simple cu putinţă; a treia – la respectarea ordinii de trecere de la simplu la complex, iar a patra – la necesitatea enumerărilor complete.

Enunţurile sunt foarte generale şi, după cum o spune Descartes însuşi, se adresează mai mult bunului-simţ decât intelectului, numit aici în mod

frecvent raţiune. Cauza o constituie deplasarea discuţiei din domeniile propr intelectului în cele speculative, ale metafizicii, şi cele raţionale, ale filosofiei trad ţionale, deci trecerea de la gândirea intuitivă la cea revelatoare şi contemplativă

În principiu, este vorba de o aplicare incorectă a intelectului la domeniil speculaţiunii şi ale raţiunii. Faptul că Descartes a obţinut şi cu această ocazi rezultate remarcabile se datorează tocmai *încălcării* principiilor metodologic enunţate prin cele douăzeci şi una de reguli iniţiale, *renunţării* la deductivismu rigid (de la cauză la efect) şi la reducerea fenomenelor la aspectele lor cantitativ de măsură, realizabilă prin raporturi şi proporţii.

Se petrece aici un lucru demn de admirat. Hegel spunea despre Aristote că meritul acestuia nu constă atât în elaborarea silogisticii, respectiv a teorie raţiunii pure, cât în faptul că n-a aplicat-o niciodată în domeniul speculativului La fel putem afirma şi despre Descartes, cu deosebirea că acesta, cel puţin în *Discurs asupra metodei*, promite că respectă regulile enunţate. N-o va face, ş aceasta spre lauda lui.

Uitând parcă total de intuiţia fundamentală, bazată pe percepţie, Descartes ne vorbeşte atât în *Discurs*, cât mai ales în *Meditationes de prima philosophia*, despre o altă formă fundamentală a cunoaşterii, şi anume a celei metafizice, speculative – despre *meditaţie*. Deosebirea este imensă, şi numai analogic putem spune că a medita este ceva de genul percepţiei, iar rezultatul meditaţiei, revelaţia, este ceva de genul intuiţiei. Ceva analog se petrece şi în cazul raţiunii, unde este vorba însă de contemplaţie şi de reflecţie.

Domeniile acestea nu se deosebesc însă numai prin facultăţile gândirii, ci şi prin obiectul investigaţiei.

În cadrul adecvat intelectului avem de-a face cu stări de fapt, obiectuale, reprezentabile, aşa cum o ştia şi Descartes, prin raporturi şi proporţii, prin ordine şi măsură.

În domeniul speculativului însă este vorba despre transcendent şi transcendental, despre Dumnezeu şi despre suflet, în maniera renascentistă, pe care am descris-o în prelegerile precedente, a transformării spiritului în suflet, a obiectivului în subiectiv.

Rezultatul formal al revelaţiei este Ideea. Terminologic, însă, Descartes, în manieră franceză, vorbeşte despre idei şi la nivelul intelectului, deşi în acest caz ne referim la percepţii şi imagini figurative, geometrizabile, ceea ce poate să producă – şi a produs – confuzii. Pe primele le vom numi „idei speculative", pe ultimele – „idei intuitive". Ideile speculative, pentru a fi distinse, pot fi scrise cu literă mare la începutul cuvântului.

O primă revelaţie, ca rezultat al meditaţiei carteziene, o constituie faptul că „eu gândesc", *cogito*. Este vorba de o revelaţie întrucât, în mod obişnuit, eu gândesc *ceva* sau mă gândesc *la ceva*, făcând abstracţie de gândirea însăşi. Ideea este de natură aristotelică şi presupune revelaţia gândirii care se gândeşte pe sine *(he nóesis noéseos nóesis)*.

Între Ideile speculative însă există anumite raporturi, de genul participării sau al amestecului *(mixis ton eidon)*. Este cazul ideii de gândire, care se

amestecă, putem zice – platonic –, se identifică sau se reuneşte – cum zice Hegel – cu ideea de fiinţă. *Eu gândesc* înseamnă *eu sunt*.

Această legătură este exprimată lingvistic de către Descartes prin binecunoscuta formulă *cogito, ergo sum*. „Gândesc, deci sunt." Particula *deci* semnifică o inferenţă, o formulă de tip deductiv şi, în această privinţă, Descartes rămâne tributar ştiinţei universale din tinereţe. El putea să spună *cogito seu sum*, „gândesc *sau* sunt".

Immanuel Kant încearcă o interpretare a enunţului din perspectiva raţiunii şi greşeşte, ca toţi cei care au încercat o interpretare prin raţionament sau silogism a acestuia.

În realitate, formula lui Descartes este rezultatul unei inferenţe de tip *modus ponendo ponens*, nedemonstrativă şi fără termen mediu: „Dacă gândesc sunt, gândesc, deci sunt".

Dar aici este vorba numai de forma lingvistică, de exprimare a raportării speculative a două idei care se presupun una pe cealaltă, identificându-se.

Formula mai prezintă o dificultate, de data aceasta majoră, care i se datorează în mare măsură lui Descartes însuşi. Este vorba de identificarea *fiinţei* cu *existenţa*. Vorbind despre fiinţă, despre „eu sunt", Descartes foloseşte uneori şi termenul de *exist*, dar cu aceeaşi semnificaţie, de *sunt*. Substantivat foloseşte numai termenul de *Être*, şi niciodată pe cel de *Existence*.

La noi cel puţin, în spirit materialist, enunţul a fost tradus prin *gândesc, deci exist*, ceea ce produce o confuzie totală. Căci Descartes tocmai acest lucru vrea să îl evidenţieze, că mă pot îndoi de faptul că exist, că ocup un loc în spaţiu şi timp, întrucât pentru aceasta nu este nevoie să gândesc. Orice obiect neînsufleţit, plantă sau animal, există, are un corp şi ocupă un loc în spaţiu, dar numai omul *este*, are fiinţă sau fiinţează, căci numai el gândeşte.

Îmi pot imagina – spune Descartes – că nu am corp, că nu există nici o lume şi nici un spaţiu în care să mă aflu, deci că nu exist, dar, întrucât mă îndoiesc, deci cuget *(dubito, ergo cogito)*, şi întrucât cuget, nu-mi pot imagina că nu *sunt*. Altfel spus, îmi pot imagina că sunt sau fiinţez, fără să exist.

Or, acest lucru este fundamental, garantând, pe de o parte, fiinţa Divinităţii, care este fără să existe, care este veşnică fără să fi existat vreodată, şi, pe de altă parte, fiinţa sufletului, care este în acelaşi timp cu existenţa corpului, dar care poate fi şi va fi, deci va avea fiinţă şi *după ce* va înceta existenţa corpului.

În ciuda terminologiei ambigue, aici se face, după mai mult de două milenii, din nou distincţia dintre fiinţă şi existenţă. Ea era scrisă pe frontonul templului din Delfi: *sy ei. gnoti seautón* – Tu eşti. Cunoaşte-te pe tine însuţi. În această exprimare, fiinţa este identificată cu cunoaşterea sau gândirea de sine, ceea ce spune şi formula lui Descartes.

Identitatea gândirii cu fiinţa era cunoscută de Parmenide: *to auto noein esti kai einai*. Parmenide şi eleaţii distingeau clar, terminologic, fiinţa sau faptul de a fi *(to einai)* de existenţă *(to on)*. Faptul de a fi este singular *(to einai)*, pe când existenţa este plurală *(to on* şi *ta onta* – existenţa şi lucrurile existente).

În română, ființa are plural datorită identificării ei. ca sens, cu vieţuitoarea. Noi prin „ființe" înţelegem „vieţuitoare".

În fine, cu referinţă la ființa divină, dispunem de textul biblic în care Dumnezeu spune că numele lui este „Eu sunt cel ce sunt" *(Ego sum qui sum)*, în care introducerea termenului „exist" ar fi lipsită de orice sens. Aceasta este şi cauza pentru care Divinitatea nu are nume în sens obişnuit, ci pe acela de Ființă scris cu majusculă.

Iar această Ființă a fost identificată de Aristotel cu gândirea care se gândeşte pe sine.

Descartes încearcă să ajungă, pe cale în aparenţă deductivă, la Ideea de Dumnezeu ca Ființă perfectă.

Aşa cum îmi pot imagina un triunghi perfect, cu toate laturile egale, deci ideea de triunghi, care este, dar nu există şi nu va exista vreodată în spaţiu şi timp, tot aşa îmi pot imagina o Ființă perfectă care să nu aibă nici un corespondent existenţial. Perfecţiunea aceasta este asemănătoare celei artistice, sculpturale şi picturale, care este *una cosa mentale*, care ființează numai în mintea omului, dar nu poate fi întâlnită niciodată în existenţa înconjurătoare.

În privinţa divinităţii – ea este transcendentă. Din această cauză nu poate fi imaginată existenţial, de unde şi interdicţia biblică de a-ţi face *chip cioplit* al divinităţii.

La Descartes întâlnim apoi, în acelaşi spirit, o descriere a ființării divine pe cele cinci coordonate ale *autologiilor*, adică ale rostirilor care se exprimă pe sine: *unum*, *totum*, *infinitum*, *aeternitas*, *absolutum*, care devin însă la el, cel puţin în interpretările curente, *determinaţii* ale divinităţii.

Divinitatea mai are însă şi alte determinaţii la Descartes, legate de alcătuirea lumii şi a existenţei, căci, în viziunea sa, Ființa *determină* Existenţa.

V. Despre Dumnezeu şi substanţa cugetătoare la Descartes

Am urmărit până acum transpunerea pe plan filosofic a lumii intelectului, care, anterior, fusese descrisă pe plan artistic. Această transpunere s-a petrecut, într-un mod exemplar, în gândirea filosofului francez René Descartes.

Preocupat însă de problemele metafizicii, de transcendent şi transcendental, Descartes renunţă la regulile intelectului, enunţate de el însuşi, şi abordează problema gândirii speculative, bazate pe *meditaţie* şi *revelaţie*, spre deosebire de gândirea intelectivă, bazată pe *percepţie* şi *intuiţie*.

Pe plan speculativ am văzut semnificaţia lui *cogito, ergo sum*, a identităţii dintre gândire şi fiinţă şi, totodată, a diferenţei dintre fiinţă şi existenţă. Pe baza acestei distincţii vorbeşte Descartes despre Dumnezeu şi despre suflet, adică despre ceea ce este fără să existe şi despre ceea ce poate să fie după ce a existat.

În legătură cu Dumnezeu, Descartes enumeră *autologiile* caracteristice transcendenţei: *unum*, *totum*, *infinitum*, *aeternitas*, *absolutum*, dar nu se mărgineşte la acestea.

El numeşte Transcendenţa „Dumnezeu", ceea ce îi conferă implicit acesteia anumite atribute tradiţional-religioase şi, respectiv, creştine. Primul este atributul *creativităţii*, care are anumite particularităţi. Pe linia intelectului, Descartes consideră că este suficientă intervenţia originară a divinităţii, prin stabilirea anumitor legi imuabile ce garantează dezvoltarea ulterioară a întregii naturi, pornind de la o stare iniţială de haos. Concepţia lui Descartes este deci *evoluţionistă* – opusă atât celei biblice, după care toate lucrurile au fost făcute aşa cum sunt, cât şi celei raţionalist-scolastice, care presupunea existenţa unor esenţe, forme sau calităţi imuabile ale lucrurilor.

În legătură cu mişcarea, de exemplu, Descartes adoptă ipoteza aristotelică a primului mobil, a impulsului iniţial. În lucrarea *Lumea sau tratatul despre lumină*, el adoptă teoria cosmologică a vârtejului exterior, primul mobil fiind imaginat ca învârtindu-se în jurul lumii cu o viteză imensă şi constituind originea tuturor celorlalte mişcări de revoluţie şi rotaţie ale corpurilor cereşti.

Una dintre consecinţele acestei teorii o constituie *inexistenţa vidului*. Dacă în jurul vârtejului exterior ar exista vid, el nu ar mai putea să transmită mişcarea altor corpuri. Ipoteza vârtejurilor a fost combătută ulterior de Newton.

În genere, Descartes are o concepţie cosmologică inferioară astronomilor renascentişti. El concepe spaţiul interplanetar ca fiind un corp transmiţător de mişcare şi prezintă teoria lui Copernic ca pe o simplă ipoteză.

În plus, ajunge uneori la afirmaţii contradictorii. Admiterea unei lumi infinite sau de întindere indefinită infirmă existenţa unui vârtej exterior, care presupune circumscrierea unei arii determinate.

Unele idei însă, chiar dacă au un caracter ipotetic, sunt demne de menţionat – este vorba de *uniformitatea materiei cosmice* şi de *imposibilitatea existenţei mai multor lumi*. Universul fiind alcătuit din aceeaşi materie, diversitatea lui se explică numai prin mişcarea diferită a părţilor sale.

Descartes enunţă, în felul său, legea conservării mişcării. Dumnezeu, care este cauza primă a mişcării, nu numai că o declanşează, dar o şi păstrează în univers în cantitate egală. Mişcarea nu creşte şi nu se micşorează niciodată, deşi există când mai multă, când mai puţină în unele din părţile sale. Când mişcarea unei părţi se micşorează, atunci mişcarea unei alte părţi se măreşte în mod proporţional, şi invers.

La Descartes nu este deloc clar raportul dintre Fiinţă şi Existenţă în forma Dumnezeu-Natură. În genere, Fiinţa, în calitate de Gândire, are o dublă raportare faţă de Existenţă:

1) Pe de o parte, Existenţa precede Fiinţa şi este independentă de aceasta, iar, în măsura în care Fiinţa este legată de existenţa omului (cel puţin pentru noi, pământenii), Fiinţa este un produs foarte recent al Existenţei, care nu înseamnă aproape nimic în comparaţie cu evoluţia acesteia. În plus, Fiinţa pare ceva accidental şi efemer faţă de Existenţă, care este infinită în spaţiu şi timp;

2) Pe de altă parte, o dată instituită, Fiinţa, în calitate de gândire, prin purtătorul ei existenţial – omul –, începe să domine Existenţa înconjurătoare. Astăzi, omul domină o bună parte din scoarţa terestră. În plus, construcţiile sale mintale preced transformările la care sunt supuse formele existenţiale. În orice caz, Fiinţa, chiar în accepţia de gândire umană, nu poate fi concepută independent de om, şi cu atât mai puţin ca fiind capabilă să acţioneze singură asupra Existenţei.

Acestea sunt datele problemei. Descartes îl justifică pe Dumnezeu prin Fiinţă, respectiv Fiinţa umană = gândire, dar îl şi identifică cu Fiinţa perfectă sau absolută, care nu mai poate să fie de genul gândirii. Această din urmă afirmaţie semnifică faptul că Dumnezeu este transcendent.

Admiţând însă intervenţia lui Dumnezeu în construcţia lumii, ca legiuitor şi prim mobil, Descartes admite implicit intervenţia Transcendenţei în Existenţă. Această intervenţie îi conferă Transcendenţei caracteristici existenţiale, ceea ce nu mai este corect din perspectiva identificării lui Dumnezeu cu Fiinţa.

În religia creştină, la care Descartes nu apelează, legătura dintre Transcendenţă şi Existenţă se realizează prin intermediul lui Iisus Hristos, care este în acelaşi timp fiul lui Dumnezeu şi Fiul omului.

Din cauza lipsei acestui intermediar, Dumnezeu ca Transcendenţă şi Fiinţă absolută, acţionează totuşi direct asupra Existenţei respectiv asupra Naturii.

În acest caz, însă, şi Dumnezeu trebuie să fie ceva de genul Naturii, ceea ce contrazice punctul de plecare. Acest lucru se constată cu claritate în *Meditaţia a VI-a*, unde Descartes arată că prin Natură el înţelege fie divinitatea, pe Dumnezeu, fie rânduiala lucrurilor create, instituită de acesta. Altfel spus, Dumnezeu, pentru a crea nemijlocit Natura, trebuie să fie ceva de genul Naturii.

Dar aceasta înseamnă că Descartes identifică Fiinţa divină cu a doua dintre accepţiile Fiinţei (amintită anterior), şi anume cu cea uman-cugetătoare, cu atribute existenţiale, care transformă Natura, fiind în acelaşi timp o parte a acestei Naturi – un fel de Fiinţă uman-cugetătoare şi activă, dotată cu *intellectus agens*, dar considerată perfectă. Aceasta este consecinţa punctului de vedere personal-subiectivist al revelaţiei *cogito, ergo sum*. Descartes lasă într-adevăr impresia că, fără această revelaţie, pe care el o consideră personală, nici nu s-ar putea vorbi despre Dumnezeu, cu toate că ştia foarte bine din cartea *Genezei* că despre Dumnezeu se poate vorbi şi s-a vorbit mii de ani, înaintea oricărei revelaţii de acest gen.

În rest, şi la Descartes, Dumnezeu creează Universul, Cerul şi Pământul, cu deosebirea că el intervine direct numai la început.

Evoluţionismul cartezian are însă o fisură serioasă: în lanţul deductiv al trecerilor de la cauză la efect se poate încadra orice, dar nu şi fiinţa umană.

La întrebarea „Ce este omul?", Descartes răspunde în manieră renascentistă, că în nici un caz „animal raţional", căci „animal raţional" era definiţia aristotelico-scolastică a omului, respectiv a *esenţei* omului, care nu-i spunea nimic lui Descartes despre modul în care se comportă omul, şi anume ca fiinţă cugetătoare. Rupând deci lanţul deductiv al creativităţii naturale.

Creativitatea naturală este aplicabilă substanţei corporale, a cărei principală determinaţie este întinderea sau extensiunea. Viziunea lui Descartes asupra substanţei corporale este matematist-geometrică şi se înscrie pe coordonatele Ştiinţei Universale despre care vorbea în tinereţe.

Substanţa în genere este concepută drept ceea ce poate să existe prin sine, deci fără să mai presupună altceva decât pe sine însăşi. Dar această definiţie, după cum observă şi Descartes, convine în cea mai mare măsură lui (dacă nu chiar numai lui) Dumnezeu însuşi. De unde rezultă că Dumnezeu nu este doar Natura creatoare de Natură, ci şi Substanţa propriu-zisă din care creează Natura.

Un alt sens, mai restrâns, al Substanţei se referă la ceea ce nu depinde de altceva în afară de Dumnezeu, mai precis de „ajutorul obişnuit al lui Dumnezeu, pentru a exista"[1].

Substanţa corporală este perceptibilă senzorial. Tot pe linie perceptivă se observă că există corpuri simple şi corpuri complexe, anorganice şi organice.

Este greu de vorbit, la Descartes, de o evoluţie continuă de la simplu la complex, de la corpurile anorganice la corpurile animalelor. Cert este însă faptul că, spre deosebire de corpurile anorganice, corpul animal este conceput ca un fel de mecanism (maşinărie), din ce în ce mai complicat.

[1] *Principiile filosofiei*, Partea I, § 50.

Nu rezultă însă că această „maşinărie" s-ar fi creat de la sine, numai pr respectarea legilor prescrise de divinitate. În *Discurs asupra metodei*, Descart afirmă explicit că aceste corpuri au fost create de Dumnezeu. Corpul anim este atât de complex, încât este imposibil ca vreodată să poată fi construită vr maşină care să-l substituie. Pot fi concepute maşini mult mai puternice dec corpul animal sau uman, şi chiar mai perfecţionate, dar ele nu pot înlocui dec parţial activităţile corpului animal în genere şi ale celui uman în special.

Aici Descartes are perfectă dreptate şi nu va fi niciodată infirmat.

În legătură cu corpul uman mai intervine însă ceva. Acesta, spre deosebi de corpul animal, nu este dotat doar cu suflet sensibil, ci şi cu un *suf cugetător*.

Textele nu sunt prea limpezi, dar este clar că sufletul acesta, fără să aib o formă precisă, este alcătuit dintr-o substanţă diferită de cea corporală. Pri revelaţie, sufletul cugetător şi substanţa acestuia nu au atributul extensiuni ci pe acela al *gândirii*.

În termeni filosofici, sufletul reprezintă Fiinţa, iar corpul – Existenţa. Om este această unitate de suflet şi corp, de Fiinţă şi Existenţă.

Ca şi în cazul raportului dintre Dumnezeu şi Natură, Sufletul este inde pendent de corp şi îi supravieţuieşte acestuia.

Descartes nu clarifică modul în care se petrece legătura suflet-corp şi nic dacă sufletul individual *precede* corpul individual, cum precede Dumnezeu Natura, sau dacă numai îi succede.

De asemenea, nu se poate preciza clar raportul dintre substanţa cugetă toare şi Dumnezeu, pe de o parte, şi substanţa cugetătoare şi suflet, pe de alt parte. Este vorba despre *aceeaşi* substanţă cugetătoare?

Dumnezeu, creatorul de substanţă în genere, o creează şi pe cea cuge tătoare – dar cum, fiind el însuşi substanţă cugetătoare? S-ar părea că da.

Mecanismul construcţiei omului ar consta, la Descartes, într-o manieră ciudată, în care naşterea şi moartea corporală devin lucruri secundare.

Dumnezeu, ca Fiinţă cauzală primară, dispune de – sau chiar este el însuş – substanţă cugetătoare. El construieşte, ca să zicem aşa, omul, dotându- corpul cu substanţă cugetătoare.

Substanţa cugetătoare pătrunde, ca un fel de lichid subtil sau ca un fel de gaz *(spiritus)*, în cele mai mici părţi ale corpului, fără să fie însă divizibilă Toată această reţea de vase comunicante, numite uneori şi spirite, având câteva sedii mai importante, cum ar fi creierul şi glanda pineală, alcătuiesc sufletul individual.

Unitatea suflet-corp devine un lucru cugetător, *res cogitans*. Prin moarte substanţa cugetătoare se retrage din corpul perisabil.

Nu este însă clar dacă ea se retrage ca suflet sau ca simplă substanţă cugetătoare, şi nici dacă poate să pătrundă în alt corp, după modelul metempsihozei. Cu alte cuvinte, nu se ştie dacă sufletul este nemuritor ca suflet individual, ca sufletul lui x sau y, sau numai ca substanţă cugetătoare.

În manieră renascentistă, Descartes teoretizează transformarea Spiritului obiectiv în suflet subiectiv. Prin substanţa cugetătoare, Descartes realizează legătura dintre Dumnezeu şi om, tot aşa cum, prin Natură, realizase legătura dintre Dumnezeu şi Existenţă.

Dumnezeu este, într-o oarecare măsură, şi Fiinţă, şi Existenţă, ca şi omul. Indiferent de accepţii, *substanţa cugetătoare* este un concept deschis.

*

Cel puţin două tipuri de fenomene psihice (sugestia şi autosugestia), ca şi fenomenele parapsihice (telepatia şi telekinezia), au pus în evidenţă existenţa unei substanţe deosebite de cea corporală, care acţionează spontan asupra acesteia, dar care poate fi determinată să acţioneze şi în mod dirijat.

Prin sugestie şi autosugestie pot fi influenţate orice părţi ale corpului uman. Se presupune că acţiunea este determinată de îndreptarea fluxului de substanţă cugetătoare, numită *noesică* de către biologul român Eugen Macovski, către o anumită porţiune corporală.

Deplasarea substanţei noesice este în mod evident *una cosa mentale*, se realizează prin concentrarea gândirii şi numai prin aceasta. Substanţa noesică este prezentă, cum spunea şi Descartes, pretutindeni în corpul uman.

În legătură cu sursa acestei substanţe există două ipoteze: (1) că ea ar fi produsă de către organele corporale, în special de către creier, şi (2) că ea ar fi doar recepţionată de către creier şi, eventual, dirijată de acesta sau de alte organe mai subtile, cum ar fi plexul solar, numit şi *kundalini* de către filosofii şi yoghinii indieni.

Prima ipoteză se bazează pe faptul că, după moartea omului, respectiv după încetarea funcţionării creierului, nu se mai detectează nici o substanţă noetică. Rămân însă deschise întrebări cum ar fi: *Când* produce creierul această substanţă? *Câtă* substanţă produce? *De ce* unii indivizi sunt mai dotaţi cu această substanţă decât alţii, fără a fi mai inteligenţi? ş.a.

Această ipoteză este infirmată de fenomenele parapsihice. În cazul telepatiei, chiar dacă substanţa noesică este produsă de un creier, celălalt creier nu o mai produce, ci o receptează. Alte fenomene parapsihice sunt doar receptate de un creier, fără a fi produse de vreun alt creier. Este cazul viziunilor de obiecte neînsufleţite de la distanţă.

În plus, chiar dacă trupul mort nu mai are substanţă noetică, se pot petrece fenomene de metempsihoză relativă, adică de receptare de către cineva a substanţei noetice a unei persoane al cărei corp a dispărut de mult.

Toate aceste probleme sunt, desigur, discutabile, dar există fenomene certe care pun în evidenţă substanţa noetică, şi anume exact aşa cum a fost ea caracterizată de către Descartes, ca substanţă fără extensiune.

Fenomenele telepatice se petrec simultan, indiferent la ce distanţă se găseşte emiţătorul de receptor, ceea ce face ca aceste denumiri să fie, practic, lipsite de sens.

Substanţa noesică pătrunde prin straturi groase de plumb, ceea ce infirmă şi transmiterea ei în corpul uman prin căile nervoase sau sangvine, iar acţiunea ei, atât în cadrul corpului uman, cât şi în afara acestuia, îi conferă în mod evident caracteristici necorporale.

Indiferent de *sursa* substanţei noesice, de preexistenţa sau nemurirea ei, care rămân la fel de nebuloase ca şi în textele lui Descartes, există două interpretări, echivalente în fond, ale fenomenelor strict controlabile cu aparatura modernă de depistare a biocurenţilor.

Substanţa noesică este considerată ca făcând parte din *a cincea stare* a substanţei – starea de *bioplasmă*, diferită de stările solidă, lichidă, gazoasă şi de câmp sau plasmă fizică.

Există experimente clare, făcute pe plante învecinate, când lezarea uneia determină, prin flux de bioplasmă, şi lezarea celeilalte, de care este perfect izolată din punct de vedere fizic.

Există alte interpretări, printre care şi cea a lui Eugen Macovski, în cadrul cărora substanţa noesică este considerată *materie* şi comparată cu cea fizică şi cea chimică. În această ipoteză, *materia biosică* este de trei feluri: *vegetală*, *animală* şi *umană*.

Materia biosică umană este tocmai substanţa noesică, respectiv cugetătoare, de care vorbea Descartes, şi pe care acesta o numea suflet cugetător, faţă de cel senzitiv. Ea este deci a cincea formă a materiei, alături de materia fizică, materia chimică, materia biosică vegetală şi materia biosică animală.

Toate acestea au fost însă anticipate de René Descartes cu o jumătate de mileniu în urmă. El a fost aspru criticat de către marxist-leninişti pentru aşa-zisul său dualism, pentru acceptarea substanţei cugetătoare alături de cea corporală. Adică pentru unul dintre cele mai captivante concepte deschise din istoria filosofiei.

VI. Doctrina despre idei a lui Descartes. Sistemul pentadic al filosofiei lui Spinoza (1632-1677)

Merită menţionată, în acest context, şi problema raportului dintre substanţa cugetătoare şi gândirea individuală. În genere, gândirea individuală ca intelect are la Descartes trei forme: ideea, facultatea de judecare şi deducţia.

Ideea în genere are două accepţii, de idee intuitivă şi de idee speculativă. Prima se obţine prin percepţie şi intuiţie, a doua – prin meditaţie şi revelaţie.

Descartes împarte ideile în trei categorii: unele, considerate înnăscute, sunt, evident, de natură *speculativă*. Ele se produc, arată Descartes, fără concursul meu, ba chiar împotriva voinţei mele. Ideile acestea sunt produse de substanţa cugetătoare, în cadrul căreia ele ar fi cuprinse în mod formal sau chiar efectiv. Pe de altă parte, ele pot fi revelate ca rezultat al meditaţiei.

Altele sunt ideile primite din afară, respectiv determinate de obiectele exterioare. Acestea au caracter *intuitiv* şi pot fi într-o mai mică sau mai mare măsură clare şi distincte, deci perfectibile.

În fine, sunt şi ideile plăsmuite de mine însumi, cărora nu le corespund nici forme ale substanţei cugetătoare, nici obiecte existente.

Ideile perfectibile constituie obiectul ştiinţelor, în special al celor matematice. Despre Soare, de exemplu, am avea două tipuri de idei, unele provenite de la simţuri, pe calea percepţiei Soarelui, şi altele provenite din datele astronomice.

Existenţa ideilor perfectibile şi a celor plăsmuite justifică posibilitatea erorii şi a falsului. Admiterea ideilor înnăscute duce la primejdia imposibilităţii falsului. Provenind din substanţa cugetătoare, identificată cu Divinitatea, deci cu perfecţiunea, ideile, dacă ar fi doar înnăscute, ar fi totodată şi perfecte.

Facultatea de a judeca, primită tot de la Dumnezeu, nu conduce prin sine la erori, ci prin utilizarea, în cadrul ei, a unor idei nepotrivite. A unor idei plăsmuite, să zicem, în locul unor idei intuitive.

Deducţia, de asemenea, nu este vicioasă în sine, dar poate să conducă la concluzii greşite din cauza premiselor de la care porneşte.

Descartes nu aprofundează însă aspectele logice, structurale ale acestor forme ale intelectului, şi nici nu se străduieşte să le caute denumiri corespunzătoare.

Termenul de „idee" este de provenienţă platonică, încetăţenit însă şi în logica scolastică franceză. Aici are însă particularităţi perceptiv-intuitive, deci inteligibile, şi nu general-abstracte, de sorginte raţională.

Facultatea de judecare este mai degrabă posibilitatea de combinare relaţională sau operativă între ideile intuitive, iar deducţia – o înlănţuire implicaţională a unor astfel de combinaţii.

Descartes a lăsat multe lucruri nelămurite şi multe probleme discutabile, pe care le-ar fi rezolvat cu timpul. A murit însă la 54 de ani.

A fost însă un mare gânditor şi a obţinut în timpul vieţii rezultate ştiinţifice recunoscute chiar de contemporani, ceea ce i-a mărit şi prestigiul filosofic. Important este faptul că Descartes a ajuns la rezultate ştiinţifice pornind de la filosofie, şi aceasta este regula generală a transferului, de la filosofie către ştiinţele particulare, şi nu invers. Ceea ce nu înseamnă că nu s-a încercat şi calea inversă, mult bătătorită în zilele noastre, de aplicare a metodelor particular-ştiinţifice la filosofie.

Ceva de genul acesta a încercat să facă Benedict Spinoza.

*

Deosebirea dintre Spinoza şi Descartes nu constă numai în această inversare. Chiar dacă aplică metoda geometriei (axiomatică) la studiul (expunerea) filosofiei, Spinoza nu a fost un mare geometru, ca Descartes; în plus, nici rezultatele filosofice ale lui Spinoza nu sunt mai strălucite decât cunoştinţele sale de geometrie. În multe privinţe, Spinoza a fost un continuator al lui Descartes. El a tras, cum s-ar spune, concluziile ultime din tezele speculative ale acestuia.

Am menţionat, de exemplu, faptul că Descartes nu apelează niciodată la reprezentările religioase despre Dumnezeu şi scrie ca şi cum nu ar fi auzit niciodată de *Biblie*. Dar aceasta înseamnă, implicit, că el nu era de acord cu reprezentările biblice.

Spinoza, care adoptă aceeaşi atitudine, scrie, în schimb, un întreg *Tratat teologico-politic*, în care critică pe larg *Biblia* şi teologia iudaică şi creştină. *Tratatul* îşi are, desigur, importanţa sa, dar valoarea lui filosofică este minimă. Reducerea religiei la superstiţie, la o concepţie greşită despre lume şi viaţă, datorată în special fricii şi credulităţii, sunt argumente naive prin care încearcă Spinoza să justifice religia.

Critica minunilor pentru faptul că încalcă legile naturii este de acelaşi gen, iar argumentele îndreptate contra aspectelor antropologice ale lui Dumnezeu sunt numai parţial valabile şi infirmate de teologia negativă.

Analiza hermeneutică a textelor biblice. descoperirea de contradicţii şi inexactităţi ţine, în genere, de maniera intelectualistă de citire a *Bibliei*, cu creionul în mână, făcând abstracţie tocmai de ceea ce este mai important – de trăirea sentimentului religios.

În fine, aspectele politice ale religiei, mai precis utilizarea religiei în scopuri politice, se observă şi astăzi pe scară tot mai largă, fără a fi un neajuns. Ideea toleranţei religioase şi a libertăţii de gândire are o rezonanţă modernă care aminteşte de „drepturile omului".

Tratatul teologico-politic al lui Spinoza nu denotă însă ateismul autorului, ci doar poziţia lui intelectualistă faţă de fenomenul religios. În esenţă, este vorba de aplicarea unei metode necorespunzătoare la studiul fenomenului religios. Situaţie care s-a petrecut adesea şi invers, chiar pe vremea lui Spinoza, în cazul interpretării, prin dogma creştină, a teoriilor ştiinţifice. În ambele cazuri se ajunge la efecte distructive.

Ceea ce nu înseamnă însă că Spinoza însuşi nu a încercat o întreagă construcţie pornind de la Dumnezeu.

Spinoza este autorul primului sistem filosofic, al primei metafizici sistematice din filosofia modernă, care poartă titlul de *Etica*.

Sistemul său este pentadic, având caracteristici structurale care îl apropie de schematismul dramelor pasionale ale lui Shakespeare, lucru pe care l-au observat şi cercetători de talia lui Harald Höffding.

În mare, este vorba de confruntarea a două personaje sau forţe, care nu sunt altele decât cele două substanţe ale lui Descartes, substanţa întinsă şi substanţa cugetătoare.

În prima parte, cele două substanţe se identifică într-una singură, care este Dumnezeu sau Natura *(Deus sive natura)*, ceea ce făcuse, de altfel, şi Descartes, atribuindu-i lui Dumnezeu creativitate existenţială.

Pe linia substanţei întinse, Natura se împarte în creatoare şi creată *(natura naturans* şi *natura naturata)*. În calitate de Dumnezeu, Natura se produce pe sine însăşi, după legile rigide ale mecanicii.

Această primă parte este intitulată *Despre Dumnezeu*, iar ponderea o deţine substanţa întinsă.

A doua parte tratează despre *natura* şi *originea sufletului*, în care ponderea o deţine substanţa cugetătoare. Dacă în prima parte Dumnezeu se identifică mai mult cu Natura, acum el va fi identificat de Spinoza îndeosebi cu Gândirea, devenind lucru cugetător *(ens cogitans)*, ceea ce afirmase şi Descartes.

Partea a treia este cartea afectelor, în care se vorbeşte despre originea şi natura acestora. Punctul ei culminant, ca să vorbim în termenii dramelor pasionale, îl constituie prezentarea afectelor ca pasiuni. Dezlănţuirea acestora este înfăţişată în maniera aceloraşi drame. Spinoza tratează despre mânie, răzbunare şi cruzime, dar şi despre iubire, speranţă şi milă, despre sentimentele care pot deveni sau nu demne de admirat în artă. Pe Spinoza îl interesează însă legătura acestora, mai precis dependenţa lor de cele două substanţe care alcătuiesc corpul şi sufletul omului.

În partea a patra, în care Shakespeare (în dramele sale), pentru salvarea sentimentului idealizat, a ideii de sentiment, pregăteşte jertfirea omului, Spinoza urmăreşte, dimpotrivă, să-l salveze pe acesta din urmă, făcându-l conştient de pericolul pasiunilor care încearcă să-l domine, să-l robească.

Această parte se numeşte, de altfel, *Despre sclavia omului sau despre puteri afectelor.*

În fine, partea a cincea este constituită de cartea salvării, în care Spinoz tratează *Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului.* În esenţ soluţia este intelectualistă – se recomandă cunoaşterea şi înţelepciunea.

Dar, putem adăuga noi, individul totuşi moare, şi deci victoria finală n este a lui. Ce-i drept, o dată cu el „mor" şi afectele sale. Dar moartea conceput astfel rămâne un lucru trist.

Pentru salvarea acestei situaţii, Spinoza apelează din nou la Descarte: considerând că o parte a sufletului, cea referitoare la iubirea faţă de Dumnezeu ar fi veşnică. Or, această iubire presupune cunoaşterea lui Dumnezeu cunoaşterea naturii, ca fiind infinită şi veşnică, precum şi a propriei gândir care nu este decât o parte din intelectul veşnic şi infinit al lui Dumnezeu.

Ce-i drept, Spinoza se străduieşte să apeleze cât mai puţin la nemurire acestei părţi a sufletului: „n-am ţinut nici o socoteală [până acum – n.n.] spune el – de veşnicia sufletului, pe care am cunoscut-o abia în această part a cincea", după ce afirmase, în Propoziţia a XLI-a: „Chiar dacă nu am şti c sufletul nostru este veşnic, totuşi am preţui mai presus de orice moralitatea ş religia". Este vorba, firește, de o religie intelectualistă, diferită de religiil tradiţionale, care conţine prescripţii de conduită morală legate de superstiţ sau minuni.

Cine cunoaşte „secretul" dramelor pasionale la Shakespeare înţelege ş mecanismul structural de elaborare a sistemului metafizic pentadic al lu Spinoza, fără să fie influenţat cu ceva de maniera geometrică de prezentare acestuia.

Prezentarea fiecărei părţi cu definiţii, axiome, propoziţii, demonstraţii ş corolare este cu totul secundară. Ea reprezintă, de altfel, eşecul metodologi al lui Spinoza, datorat aplicării unei metode particulare la filosofie. Ridicare unei metode la rangul de metodologie este greşită prin definiţie. Filosofia nu-ş împrumută metoda de la nici o ştiinţă particulară, ci, dimpotrivă, ea este ce care trebuie considerată o călăuză a acestora pe drumul cunoaşterii autentice

Făcând deci abstracţie de prezentarea geometrică a sistemului şi d înlănţuirea părţilor, sunt demne de menţionat câteva probleme filosofice p care încearcă să le soluţioneze Spinoza.

Este vorba, în primul rând, de substanţa unică, numită Dumnezeu. Ea îş dobândeşte caracteristici existenţiale, dar nu corporale.

Spinoza menţine ca determinaţii ale lui Dumnezeu cele cinci autologii. E vorbeşte despre infinitatea, veşnicia, unicitatea, integralitatea şi caracteru absolut ale lui Dumnezeu, care este propria sa cauză.

Autologiile acestea nu mai caracterizează o divinitate de genul Fiinţei care *este* fără a exista, ci caracterizează un fel de existenţă mai autentică decât existenţa ca atare, de la *ex-sistere*, adică ceea ce se manifestă ca atare, se înfăţişează, se arată.

Existenţa în sensul obişnuit al cuvântului este lumea înconjurătoare, lumea perceptibilă, care, în mod evident, nu este nici infinită, nici veşnică. Este o lume corporală, indiferent dacă e compusă din particule elementare sau din galaxii. Aceasta este şi cauza pentru care astronomii moderni vorbesc fără rezerve de un Univers finit. Ei se referă la Universul observabil, existent, care se arată. Se vor descoperi, desigur, încă multe galaxii, dar ce contează acestea faţă de infinitatea lui Dumnezeu?

Existenţa cu atribute autologice nu mai poate fi o simplă existenţă. Dar Spinoza nu admite Transcendenţa, căci aceasta ar trebui să fie *altceva* decât Existenţa, respectiv Natura.

În contextul sistemului, Dumnezeu cu atribute existenţiale cuprinde şi Existenţa, dar este mai mult decât aceasta. Mai precis, Existenţa este o infimă parte a lui Dumnezeu, care îi precede în infinit şi eternitate, după cum îi şi succede.

Luând ca punct central Existenţa, am putea considera că aceasta este precedată de o *Protosistenţă* infinită şi este urmată de o *Postsistenţă* infinită.

Dumnezeu ar putea fi numit *Sistenţa* ca atare, ceea ce s-a menţinut şi se va menţine (de la *sisto, sistere)*, sau *Subsistenţa* despre care vorbea Aristotel *(hypokeímenon)*, care determină Existenţa ca pe un produs accidental al propriei sale deveniri.

În terminologia lui Spinoza, Subsistenţa este Natura cu ambele atribute, *naturans* şi *naturata*, pe când Existenţa, ceea ce vedem noi, ceea ce ni se arată nouă, este *natura naturata*, natura creată, şi nu cea creatoare.

Spinoza menţine oarecum şi calitatea de Fiinţă a lui Dumnezeu, considerând că acesta nu are numai Existenţă, ci şi Esenţă (de la *esse* = a fi). Or, această Esenţă este, şi la Spinoza, tot de genul Gândirii – este substanţa cugetătoare, care nu mai este însă separată de substanţa întinsă. Ceea ce este firesc, deoarece substanţa întinsă, ca Subsistenţă, nu mai este corporală, deci mărginită în spaţiu şi timp, ci infinită, aşa cum era şi atributul substanţei cugetătoare.

Spinoza vorbeşte de gândire propriu-zisă la nivelul lui Dumnezeu, de idei şi de intelect divin. Este evident că ideile lui Dumnezeu sunt perfecte, clare şi distincte, iar intelectul său este infinit.

Prin aceasta, însă, întreaga natură devine cugetătoare şi inteligentă. Gândirea omului nu este nici ea independentă, ci este doar un mod determinat al cugetării infinite.

Spinoza admite şi el mai multe *tipuri de idei*. Unele sunt provenite direct din simţuri şi se reduc la simple imagini ale lucrurilor înconjurătoare. Alte idei provin din noţiunile comune mai multor obiecte. Ele au o aşa-numită generalitate atât faţă de corpurile cunoscute, cât şi faţă de cei care le cunosc. Ele pot fi adecvate şi pot produce, prin derivare, şi alte idei adecvate.

Dar există şi idei care derivă din suflet – acestea sunt propriu-zis ideile clare şi distincte prin sine, căci reprezintă esenţe formale ale anumitor atribute ale lui Dumnezeu. Ele corespund ideilor înnăscute despre care vorbea Descartes, dar au şi un specific al lor.

VII. Doctrina despre idei a lui Spinoza. Orientarea logicistă a filosofiei lui Leibniz (1646-1716)

În *Tratatul despre îndreptarea intelectului* (lucrare neterminată), Spinoza vorbeşte despre *patru moduri* de *percepere (perceptio):* unul cu totul indirect, din auzite *(ex auditu)*, altul dintr-o experienţă vagă *(ab experientia vaga)*, al treilea dintr-o percepţie derivată, şi al patrulea, care presupune cunoaşterea lucrului în esenţa sa sau cunoaşterea cauzei sale celei mai apropiate.

Al patrulea mod de percepere este preferat datorită *obiectivelor* urmărite prin cunoaştere, care sunt, după Spinoza, următoarele: cunoaşterea naturii umane, pentru desăvârşirea ei, şi cunoaşterea naturii lucrurilor şi a relaţiilor dintre acestea (asemănări, deosebiri, acorduri, opoziţii), cu scopul modificării lor, deci în vederea acţiunii asupra acestora.

Spinoza surprinde astfel particularităţile proprii intelectului: perceptivitatea, relaţionalitatea şi activitatea, doar atât că se referă, în cadrul modurilor de cunoaştere, şi la esenţă, care nu mai este specifică intelectului. Ce-i drept, aici, prin esenţă se înţelege *cauza* lucrului.

Spinoza utilizează însă adesea terminologia scolastică proprie raţiunii. El vorbeşte despre „esenţa formală" a ideii şi despre „esenţa obiectivă" a lucrului individual, ceea ce aminteşte din nou de *haecceitatea* sau *ipseitatea* scolastică.

„Petru este ceva real – afirmă Spinoza –, dar ideea adevărată a lui Petru este esenţa lui obiectivă. Ea însăşi este ceva real în sine şi cu totul deosebit de Petru însuşi." Dar această „esenţă obiectivă", deşi nu o spune Spinoza, este tocmai *petreitatea* scolastică.

În plus, Spinoza vorbeşte şi despre idei ale ideilor, pe care le respinge însă, ca nefiind necesare cunoaşterii.

Adevărul, esenţa obiectivă şi ideea lucrului sunt, pentru Spinoza, identice.

Tot în maniera intelectului, el consideră că, aşa cum lucrurile individuale sunt în relaţie unele cu altele, tot aşa sunt şi esenţele obiective, respectiv ideile lor.

Pentru a reproduce ordinea naturii, spune Spinoza, spiritul nostru trebuie să derive toate ideile sale din ideea care reproduce originea şi izvorul întregii naturi, în aşa fel încât această idee să fie, la rândul ei, izvorul celorlalte idei. Ceea ce înseamnă că ansamblul ideilor este un fel de *model* pentru ansamblul lucrurilor.

Obţinerea acestui model se face prin respectarea anumitor reguli, car amintesc şi ele de metodologia lui Descartes.

Întâi trebuie deosebită ideea adevărată de celelalte percepţii, de und rezultă caracterul cvasisenzorial al ideii la Spinoza.

Pe de altă parte, forma cugetării adevărate, consideră Spinoza, trebui căutată în cugetarea însăşi, fără raportare la alte lucruri şi fără a recunoaşt drept cauză un obiect. Ea trebuie să depindă numai de puterea şi natur intelectului.

În fine, scopul urmărit este acela de a reduce toate ideile la una singură prin înlănţuirea şi ordonarea lor, astfel încât spiritul nostru să redea în moc obiectiv formalitatea naturii, atât în întregul, cât şi în părţile ei.

El trebuie să ofere, cu alte cuvinte, un model inteligibil al lumii obiective Numai că această relaţie dintre lumea obiectivă şi modelul ei inteligibil poat fi considerată şi invers. „Ordinea şi înlănţuirea ideilor sunt identice cu ordine şi înlănţuirea lucrurilor", afirmă Spinoza, dar şi invers, ordinea şi înlănţuire lucrurilor sunt identice cu ordinea şi înlănţuirea ideilor. Aceasta este c consecinţă a identificării de către Spinoza a celor două substanţe.

Iată ce spune el însuşi: „Substanţa cugetătoare şi substanţa întinsă sunt una şi aceeaşi substanţă, înţeleasă când sub un atribut, când sub altul. Tot astfel, un mod al întinderii şi ideea acestui mod sunt unul şi acelaşi lucru, însă exprimat în două feluri, ceea ce unii par a fi întrezărit ca prin ceaţă, anume cei care admit că Dumnezeu, intelectul şi lucrurile cunoscute de el sunt unul şi acelaşi lucru. De exemplu, un cerc care există în natură şi ideea cercului existent, care de asemenea există în Dumnezeu, sunt unul şi acelaşi lucru exprimat prin atribute diferite. Astfel, fie că vom concepe natura sub atributul întinderii sau sub atributul cugetării, vom găsi că totdeauna este vorba de una şi aceeaşi ordine sau de una şi aceeaşi legătură cauzală, adică aceleaşi lucruri decurgând unele din altele".

Acesta este impasul, de tip formalist, la care ajunge Spinoza. Esenţele sau ideile sunt forme care există ca atare, ca şi lucrurile. Din punct de vedere platonic, formele există *înaintea* lucrurilor şi *separate* de acestea; din punct de vedere spinozist, ele sunt *simultane* lucrurilor şi *identice* cu acestea. În cadrul Naturii ca atare sau a lui Dumnezeu, ele, ca şi lucrurile, există gata făcute sau, în orice caz, se fac în acelaşi timp cu acestea, fără intervenţia omului, respectiv a intelectului uman.

Cum se produc acestea, rămâne nelămurit. Dacă natura divină are intelect, afirmă Spinoza, el nu va fi, ca intelectul nostru, posterior prin natură sau simultan cu lucrurile pe care le cunoaşte, întrucât Dumnezeu este anterior tuturor lucrurilor, fiind cauza care le produce, ci, dimpotrivă, adevărul şi esenţa formală a lucrurilor este aşa, pentru că ele aşa există obiectiv în intelectul lui Dumnezeu. De aceea, intelectul lui Dumnezeu, întrucât este conceput ca esenţă a lui Dumnezeu, este realmente cauza lucrurilor, atât în ce priveşte esenţa, cât şi în ce priveşte existenţa.

În felul acesta se explică de ce ideile adevărate se produc în intelectul uman având drept cauză nu lucrurile reale, ci intelectul însuşi, care nu face, în fond, decât să recunoască formele produse „de-a gata" de intelectul divin în acelaşi timp cu lucrurile care le corespund.

Dar toate acestea sunt consecinţe care îngreunează activitatea creativă a intelectului uman, sau o fac chiar imposibilă. Cunoscând numai lucruri şi idei gata făcute, omul cunoaşte o lume construită deja. Or, semnificaţia intelectului era tocmai aceea de constructor, de inovator, şi aceasta în mai mare măsură decât aceea de descoperitor. Descoperirea este o activitate în esenţă pasivă, este descoperire a ceva preexistent, în vreme ce invenţia este o construcţie a ceva inexistent până atunci.

În epoca Renaşterii descoperirile au fost precedate de invenţii. Fără inventarea busolei şi construcţia unor vase capabile să înfrunte furtunile oceanului, n-ar fi fost descoperită America, iar fără inventarea prafului de puşcă n-ar fi fost cucerită. Toate aceste invenţii au presupus idei şi lucruri create de oameni, greu de presupus ca existând ca atare în intelectul divin sau în substanţa întinsă, decât numai într-o formă potenţială, despre care va trata pe larg Gottfried Wilhelm Leibniz.

*

Filosofia lui Leibniz s-a bucurat la noi de un interes special. După remarca lui G. Călinescu, nuvela *Archaeus* a lui Eminescu, ca şi *Sărmanul Dionis*, au la bază o viziune asupra lumii inspirată în mod evident din metafizica leibniziană a monadelor.

Nae Ionescu şi discipolii săi, în special Constantin Noica şi Constantin Floru, au acordat o importanţă deosebită filosofiei lui Leibniz. Constantin Floru a şi început traducerea operei lui Leibniz[1]. Cu această ocazie, filosoful Dan Bădărău a scris o monografie despre Leibniz.

Într-adevăr, filosoful din Hanovra a meritat cu prisosinţă acest interes. El a fost, ca şi Descartes, un filosof de formula I, dublat de un mare om de ştiinţă, matematician şi fizician. Este de ajuns să amintim faptul că Leibniz este considerat creatorul calculului diferenţial şi integral şi autorul primei teorii moderne a forţei în fizică.

Datorită unor condiţii speciale, Leibniz a beneficiat de cunoştinţe serioase încă din adolescenţă, ceea ce i-a permis să scrie, la numai nouăsprezece ani, celebra lucrare *De arte combinatoria*.

Ca şi Descartes, Leibniz visează o ştiinţă universală – *scientia generalis* –, pe care Constantin Noica o consideră un concept deschis în istoria filosofiei.

O primă formă a acestei ştiinţe i-a fost inspirată lui Leibniz de încercările, din vremea sa, de elaborare a unei *limbi universale*. Spre deosebire de contemporanii săi, Leibniz înlocuieşte fundamentul *gramatical* al acestei limbi cu unul *logic*. Atitudinea sa de considerare a logicii ca fundament al ştiinţei îi

[1] G.W. Leibniz, *Opere filosofice I*. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1972.

conferă atributul de *logicist*, faţă de acela de *intuiţionist*, atribuit lui Descartes, şi de *formalist*, atribuit lui Spinoza.

Characteristica universalis este denumirea limbii logice sau filosofice a lui Leibniz. Spre deosebire de celelalte limbi universale, considerate artificiale şi convenţionale, Leibniz îşi propune să pornească, în încercarea sa, de la analiza conceptelor, nu a cuvintelor.

Pentru a exprima toate conceptele şi relaţiile lor, se presupunea că acestea ar putea fi reduse la câteva tipuri fundamentale. Ce este alfabetul pentru cuvinte ar fi fost acele characteristici pentru gânduri. O dată cristalizată, această idee l-a obsedat pe Leibniz până la bătrâneţe, dar nu numai pe el. Scrierea conceptuală a lui Gottlob Frege (*Begriffsschrift*, 1879) este un ecou al characteristicii universale a lui Leibniz din 1666.

Logicismul leibnizian, ca şi cel modern, este matematizant. Leibniz consideră că numerele au o semnificaţie mult mai extinsă decât cea matematică, respectiv cea aritmetică. Ele ar avea mai degrabă caracteristici metafizice, universale. Legătura dintre logic şi matematic, mai precis transpunerea aritmetică a formulărilor logice, duce la transformarea metodei logice în *calcul*, şi anume prin înlocuirea conceptelor cu cifre şi a operaţiilor logice cu cele aritmetice.

Spre deosebire de Spinoza, pentru care ordinea ideilor este ordinea lucrurilor, pentru Leibniz ordinea conceptelor se obţine prin *metoda combinării*. Dar această ştiinţă *de arte combinatoria* devine astfel o *metodă inventivă* de obţinere permanentă a unor noi combinaţii, pornind de la elementele de bază ale ştiinţei universale şi de la posibilităţile multiple de combinare. Drumul este deci de la posibil la real.

Metoda lui Leibniz mai are o trăsătură, cu o deschidere deosebită spre modernitate: *simbolizarea*. Characteristicile universale sunt simboluri sau semne. În acest sens, ele sunt mai generale decât cifrele. Înlocuirea cifrelor cu simboluri i-a permis lui Leibniz să obţină rezultate de maximă generalitate care nu puteau fi surprinse în contextele lor cifrice, tot aşa cum a procedat şi Descartes în geometrie, renunţând la reprezentările figurale.

Scientia generalis a lui Leibniz nu mai este o *mathesis* de tip cartezian, ci este superioară oricărei matematici. Semnele sau simbolurile pot fi de orice tip: litere, figuri, scheme, desene, hieroglife chinezeşti sau note muzicale, pe care le aminteşte şi Leibniz – important este ca ele să nu fie considerate ca atare, ci să reprezinte ceva, să aibă o semnificaţie, cum spunem astăzi.

Problema nu este atât de alegere a semnelor, cât de selectare a semnificaţiilor, a conceptelor de bază, mai precis, a celor mai *simple* concepte.

VIII. Ontologia lui Leibniz

Scientia generalis a lui Leibniz este un fel de logică universală, considerată ca o metodă originală de invenţie. Această ştiinţă se bazează pe un procedeu de simbolizare a ideilor prin care se obţine *characteristica universalis* – un fel de limbă logică universală. Ea se alcătuieşte pornind de la *combinarea* ideilor simple simbolizate prin cifre. Avantajul îl constituie posibilitatea de a transforma orice combinaţie în calcul aritmetic.

O parte dintre aceste calcule, efectuate pe baza respectării anumitor reguli, conduc la invenţii propriu-zise. Dar aceasta înseamnă că, deşi este salvată invenţia, natura la care aceasta se aplică, precedând-o, trebuie, dacă nu este conformă ordinii ideilor, cum spunea Spinoza, să aibă cel puţin o *ordine prestabilită*, care să permită această trecere de la logic la ontic, de la invenţia mintală la realizarea materială.

După Leibniz, Dumnezeu a reglementat de la început tot ce se petrece în Univers – ceea ce a susţinut şi Spinoza. Dumnezeu deci nu-şi schimbă niciodată planul aşa cum ne modificăm noi hotărârile, în funcţie de împrejurări. Aceasta, deoarece Dumnezeu creează şi împrejurările. Mai mult, viaţa fiecărui om este prestabilită. Noţiunea individuală a fiecărei persoane include în sine tot ce se va întâmpla cu acea persoană. Noţiunea individuală a lui Adam, a primului om, a inclus în ea câţi copii va avea, iar noţiunile individuale ale fiecăruia dintre copiii săi a cuprins tot ce vor face şi că vor avea, la rândul lor, fiecare atâţia copii şi aşa mai departe.

Aici întâlnim din nou „noţiunea individuală" de tipul haecceităţii medievale, care este proprie intelectului. O noţiune, în accepţia raţiunii, cum ar fi noţiunea de „om", nu poate să cuprindă soarta lui Adam şi a descendenţilor săi. Ideea sau noţiunea în accepţia lui Leibniz, ca noţiune individuală, *seamănă* deci, într-un fel, cu lucrul individual la care se referă. Această asemănare, de natură perceptivă, este proprie intelectului în orice interpretare şi ţine de caracterul modelator al formelor inteligibile, spre deosebire de cel reflexiv al formelor raţionale.

Această idee-noţiune individuală este considerată de către Leibniz subiectul propoziţiei logice care conţine în sine toate predicatele ce îl caracterizează *(praedicatum inest subiecto)*. Aceasta nu înseamnă însă că noi, oamenii, putem cunoaşte toate predicatele unui subiect. Numai Dumnezeu, spune Leibniz,

văzând noţiunea individuală sau haecceitatea lui Alexandru cel Mare, vede î aceasta, în acelaşi timp, fundamentul şi temeiul tuturor predicatelor care s pot spune, în mod adevărat, despre el, ca, de exemplu, că îl va învinge pe Dariu şi pe Porus. Iar el poate să cunoască toate acestea în mod *a priori*, adică înainte oricărei experienţe, pe când noi le putem afla numai pe cale istorică.

Ce-i drept, aici intervine o nuanţare, atât pe plan ontic, cât şi pe pla logic. Dacă pentru Dumnezeu nu contează istoria, pentru noi ea reprezint totul. Haecceitatea lui Alexandru cel Mare este în intelectul lui Dumneze dintotdeauna, dar pentru noi nu putea să fie înainte de naşterea lui Alexandr cel Mare. Şi nici după victoriile sale nu putea să ştie nimeni, să zicem, modu în care acesta va muri. Dacă haecceitatea lui Alexandru cel Mare cuprinde s moartea lui, atunci, pentru noi, *înainte* de moartea lui, aceasta este cuprins numai virtual. Doar Dumnezeu poate să cunoască totul în mod actual.

Şi Leibniz o spune expres: „E sigur că orice predicţie adevărată are u oarecare fundament în natura lucrurilor, şi când o propoziţie nu este evidentă adică atunci când predicatul nu este cuprins în mod expres în subiect, e trebuie să fie cuprins în acesta în mod virtual". Aceasta este în genere situaţi propoziţiei *de inesse* despre care vorbeau scolasticii, în care se presupune c predicatul este în subiect.

Arta combinatorie a lui Leibniz este în fond o metodă de calcul inventivă în care se ajunge de la anumite propoziţii de forma S-P (subiect-predicat) l alte propoziţii de aceeaşi formă, fie prin inferenţe imediate, fie prin raţionament silogistice.

Având în vedere şi utilizarea cifrelor în astfel de calcule, ca şi a reprezentărilo geometrice, metoda este logico-matematică sau logico-simbolică în genere dar aplicaţiile sale sunt adesea ilustrate cu exemple din logica raţiunii, respecti cu propoziţii şi silogisme. Aceste tipuri de aplicaţii ţin de aşa-numita *logistică*

Propoziţia „Toţi S sunt P" poate fi reprezentată, de exemplu, printr-un cerc S înscris într-un cerc P. Iar silogismul „Toţi M sunt P, toţi S sunt M, dec toţi S sunt P" poate fi reprezentat prin trei cercuri înscrise unul în celălalt cercul S în cercul M, iar cercul M în cercul P. Se conchide deci că cercul S este inclus în cercul P.

Metoda inventivă constă în a reuşi, prin calcul, să efectuăm cât mai multe astfel de incluziuni corecte, pornind de la o incluziune corectă pe care c cunoaştem.

Metoda logistică de calcul oferă deci posibilitatea invenţiei, în sensul că sunt alese şi atribuite unui subiect oarecare predicate pe care acesta nu le avea în mod actual pentru noi, respectiv nu erau cunoscute de către noi. Sau, altfel spus, erau doar predicate potenţiale ale unui anumit subiect.

Corectitudinii logice trebuie să îi corespundă însă şi ordinea prestabilită a lucrurilor. Metoda logistică ilustrează tocmai această corespondenţă, şi anume prin dublarea ei permanentă cu reprezentări geometrice, considerate lucruri individuale, cărora le corespund noţiunile individuale sau haecceităţile.

După aprecierile exegeţilor moderni, această corespondenţă constituie principala deficienţă a metodei logistice a lui Leibniz. Dacă el nu ar fi redus

formele logice la judecată şi silogism, care sunt forme ale raţiunii, ar fi reuşit să elaboreze logica simbolică, întrucât dispunea de elementele sale fundamentale, de simbolism şi de calcul.

Noţiunile individuale, dacă ar fi fost considerate ca simple nume, şi nu ca haecceităţi, ar fi putut constitui elementele logice între care să poată fi stabilite *relaţii* (cum ar fi: mai mare, mai mic, egal) şi *operaţii* (ca implicaţia, disjuncţia, conjuncţia) diferite de cele predicative şi silogistice.

Leibniz nu a luat în consideraţiune astfel de relaţii şi operaţii, deoarece aprecia că şi în natură lucrurile se petrec ca în propoziţie, relaţiei dintre subiect şi predicat corespunzându-i relaţia dintre substanţă şi atribut.

El acordă o importanţă deosebită noţiunii de substanţă, prin intermediul căreia se poate discuta despre corp, despre suflet şi despre Dumnezeu. Dacă la Descartes era vorba de două substanţe, una întinsă şi una cugetătoare, iar la Spinoza, de una singură, având ca atribute întinderea şi cugetarea, la Leibniz substanţa reprezintă *substratul* oricărui atribut.

Este, desigur, greu de decis şi rămâne o problemă discutabilă care dintre aspecte a fost cel determinant, cel ontologic sau cel logic – rămâne de stabilit, cu alte cuvinte, dacă la Leibniz natura se comportă după legile logicii, sau logica, după legile naturii. Cert este însă faptul că ele coincid.

Russell, modernizând, încearcă să explice substanţa la Leibniz prin persistenţă. Substanţa ar fi ceea ce persistă în cadrul schimbării, ceea ce îşi păstrează identitatea. Vorbind despre *eu*, Leibniz considera că acesta este subiectul predicatelor sale trecute şi prezente. Pe de altă parte, în spiritul logicismului său, va considera că, atunci când mai multe predicate pot fi atribuite unui singur subiect şi când acesta nu poate fi atribuit nici unui alt subiect, atunci subiectul acesta este o substanţă individuală. Este vorba de ceva asemănător cu substanţa primă *(prote ousia)* a lui Aristotel sau substanţa corporală, de care însă se şi deosebeşte.

Substanţa primă la Aristotel avea două caracteristici: *de subiecto non dicitur et in subiecto non est.* Prin *subiectum* medievalii traduceau *hypokeimenon,* deci substratul.

Maniera identificării substratului cu subiectul a dus la multe confuzii, pe care le-a preluat şi Leibniz. Când acesta spune că predicatul este în subiect *(praedicatum inest subiecto)* el comite o astfel de confuzie, căci nu predicatul este în subiect, ci atributul sau proprietatea *pe care o exprimă* predicatul este în substratul pe care *îl exprimă* subiectul.

Substanţa individuală a lui Leibniz are caracteristica de a nu fi atribut al unui subiect, ceea ce înseamnă că *nu este* într-un alt substrat. Dar nu mai are în mod explicit proprietatea de *a nu se spune despre* vreun alt subiect. Or, aceasta înseamnă tocmai caracteristica scolastică a individualului *(individuum ineffabile).* Ceea ce nu se poate spune despre nimic este inefabil, adică nu este exprimabil.

Explicaţia lui Leibniz pentru substanţă nu este deci corectă. În fond, orice poate să fie subiect, poate să fie şi predicat, căci, în măsura în care ceva se

spune, se spune despre ceva. Socrate este subiect în propoziţia „Socrate merge", dar este predicat în propoziţia „Acesta este Socrate". Numai individul pe care îl cheamă Socrate şi care este inefabil, un substrat material, este o substanţă individuală. Dar aceasta nu este nici subiect, nici predicat.

Până şi „eu", considerat de Leibniz ca exemplu de substanţă individuală, poate fi predicat, în măsura în care este o expresie, ca în propoziţia „Acesta sunt eu". Substanţa individuală este substratul pe care îl exprimă cuvântul „eu" şi care a suferit şi mai suferă anumite transformări, dar persistă, în terminologia lui Russell, îşi păstrează identitatea, deşi îşi schimbă atributele.

Dar substanţa în genere, în calitate de substrat, este aceea care are toate atributele sau, în terminologia lui Leibniz, subiectul care are toate predicatele, pe care le cunoaşte însă numai Dumnezeu, nouă revenindu-ne cunoaşterea unei părţi dintre acestea. Şi anume pe două căi: una directă, senzorială, descoperitoare, şi alta, indirectă, inventivă, prin intelect, despre care am amintit.

Problema era însă, în acest caz, de a şti ce anume cunoaştem, respectiv substanţa, ca fiind ceea ce persistă în cursul transformărilor.

Suprapunerea planurilor logic şi ontic determină exprimări curioase şi amestecuri terminologice. Diferitele atribute ale unei substanţe sunt predicatele acesteia, atributele însă se succed în timp, dar substanţa respectivă le are totuşi, ca predicate, dintotdeauna, căci noţiunea individuală a subiectului are în ea toate predicatele. A presupune deci că toate stările mele sunt conţinute în noţiunea de „eu" înseamnă a considera un caz particular al faptului că predicatul este inclus în subiect. Asistăm deci la un adevărat amestec al planurilor. Faptul că eu exist sau nu exist nu are importanţă, dar, dacă exist, atunci toate stările mele decurg din noţiunea mea individuală, din ceea ce sunt, şi se derulează într-o ordine prestabilită.

Această ordine prestabilită este un *concept deschis*, mult discutat, mai ales în zilele noastre, dar a cărui istorie este milenară. Ghicitul viitorului, al sorţii în astrologie, premoniţia parapsihologică şi clarviziunea sunt fenomene care vin să confirme acest concept. Faptul că toate acestea sunt relative, accidentale şi de cele mai multe ori trucaje este utilizat drept contraargument.

Există însă o disciplină, şi ea discutabilă, *parafizica*, în cadrul căreia sunt analizate premisele fizice posibile ale fenomenelor parapsihice, de tipul premoniţiei.

Este evident că viaţa noastră, fără nici o referinţă la existenţa vreunui suflet, este, din perspectivă universal relativistă, veşnică. Ceea ce vedem noi din firmament a dispărut de milioane de ani, şi totuşi, vorba poetului, abia acum se vede. Situaţia noastră faţă de un observator din altă galaxie este aceeaşi, el vede ceea ce a existat la noi cu milioane de ani în urmă. Cert este că noi vom putea fi văzuţi, în felul acesta, peste zece milioane de ani, să zicem. Ceea ce înseamnă că, practic, noi vom trăi întotdeauna, şi anume aşa cum trăim acum.

Dacă ne imaginăm viaţa geometric, ca un segment AB, atunci putem concepe că există oricând posibilitatea ca un observator extraterestru, aflat la

o distanţă suficient de mare, să ne observe în diferite momente ale trecerii noastre de la A la B. În plus, apropiindu-se de noi cu o viteză apropiată de cea a luminii sau depăşind-o pe aceasta, cum s-a constatat că există astfel de fenomene în cosmos, observatorul extraterestru poate să observe capătul B al liniei, deci moartea noastră, şi apoi, schimbând viteza de deplasare, prin regresiune în timp, să observe şi capătul A, deci momentul naşterii. El ar putea deci, dacă există, fără nici o premoniţie, să ne spună în momentul A ce se va întâmpla în momentul B.

Aceste cunoştinţe, ale unui presupus extraterestru, ar fi o mică parte din cunoştinţele pe care le are Dumnezeu despre tot ceea ce se petrece în Univers.

Premoniţia, explicată prin parafizică, ar consta în forţa inexplicabilă a unor persoane de a se plasa la distanţe apreciabile în spaţiu şi timp, pentru a vedea pur şi simplu ceea ce s-a petrecut deja, în ciuda faptului că, din perspectiva noastră, nerelativistă, se va petrece de-abia de acum încolo.

Aceasta nu înseamnă însă, în viziunea lui Leibniz, că substanţa în genere ar fi ceva pasiv, că ceea ce se întâmplă nu se întâmplă având drept cauză substanţa însăşi. Ea, consideră Leibniz, este *activă*. În această activitate rezidă, de altfel, posibilitatea apariţiei lucrurilor individuale. Fără o anumită forţă, cu o anumită durată, nici o substanţă creată nu se poate menţine numeric una şi nici lucrurile individuale nu s-ar putea desprinde ca modificări ale substanţei unice. Substanţa este ceva capabil de acţiune.

Revenind la eul nostru, acţiunea acestuia este ceea ce ni se pare nouă că realizăm în viaţă prin propria noastră voinţă. În fapt, acţiunea eului nu face decât să deruleze ceea ce conţinea în sine noţiunea individuală a eului respectiv. Forţa aceasta, care determină acţiunea substanţei individuale, rămâne ceva misterios la Leibniz, ca, de altfel, şi forţa în fizică. Forţa interioară a substanţelor, spune Leibniz, poate fi concepută distinct, dar nu poate fi explicată prin imagini, deci percepută, ci poate fi doar gândită prin intelect.

În orice caz, activitatea internă trebuie distinsă de aşa-numita cauzaţie, care este o relaţie între două fenomene, în virtutea căreia unul dintre ele îi succede celuilalt. Activitatea internă este calitatea unui singur fenomen, care se manifestă indiferent de orice cauzaţie exterioară, prin natura fenomenului însuşi.

Aici se manifestă din nou analogia substanţei individuale cu aceea de subiect logic. Substanţa individuală acţionează pentru a-şi menţine identitatea de substrat sau subiect şi, în acelaşi timp, pentru a-şi dobândi mereu alte atribute sau predicate. Dar aceasta, fără a intra în relaţie cu alte subiecte.

IX. Concepţia monadologică a lui Leibniz

Ca şi elementele simple din cadrul calculului logic, substanţele simple, numite *monade* (de la *monas* = unitate), nu au părţi; din ele se alcătuiesc substanţele compuse. Aceasta nu înseamnă altceva decât prelungirea în *transcendenţă* a unei situaţii din *existenţă*, respectiv a situaţiei avute în vedere în *scientia generalis*.

Aşa cum existenţa sau lumea vizibilă poate fi împărţită în elemente simple, care nu se mai compun din alte elemente, tot aşa şi aceste elemente simple sau substanţe individuale se compun din monade transcendente. Ca ultime părţi indivizibile, ideale, monadele nu au nici întindere, nici figură, căci ceea ce are întindere şi figură este vizibil şi divizibil.

Leibniz numeşte monadele şi *atomi*, dar nu apreciază ca adecvat acest termen, din cauza încărcăturii sale materiale.

Fiind fără întindere şi figură, monadele nu se nasc şi nu pier în chip natural, ci prin creaţie şi anihilaţie, deci prin intervenţia directă a Divinităţii.

Monadele, ca şi corpurile simple sau substanţele, sunt independente, nu se influenţează unele pe altele. Nu au ferestre, cum spune Leibniz, ceea ce înseamnă că nu pot fi în relaţie unele cu altele. Aceasta, va comenta Russell, deoarece Leibniz nu admite logica relaţiilor.

Nefiind de tipul existenţei, Leibniz le conferă monadelor fiinţă – adică, în locul atributelor sau accidentelor pe care le au substanţele, monadele vor avea *calităţi*. Dacă nu ar avea calităţi, ele ar fi indiscernabile, adică nu s-ar distinge unele de altele. Căci, neavând întindere şi figură, ele nu pot avea nici diferenţe cantitative.

Mai mult, şi această determinaţie distinge clar monadele de atomi: fiecare monadă este *diferită* de *oricare* alta, tot astfel cum nu există două lucruri identice.

În afara faptului că fizica actuală a dovedit că nu există particule indivizibile, ea a demonstrat şi faptul că particulele elementare sunt pentru noi ca şi identice, diferenţele dintre ele fiind de natură mai mult numerică. Ceea ce confirmă fizica, şi a intuit bine Leibniz, este faptul că aceste particule nu au întindere determinată şi nici figură. Acest lucru a fost stabilit însă de curând – primele modele atomice infirmau teoria lui Leibniz.

Aceasta înseamnă că ceea ce a transpus Leibniz din existenţă în transcendenţă s-a dovedit cu timpul incorect, dar s-au dovedit corecte tocmai

caracteristicile de tip clar transcendent atribuite monadelor: lipsa de întinde şi figură. De acelaşi gen sunt însă şi determinaţiile referitoare la imposibilitat naşterii şi a pieirii monadelor, ca şi a particulelor elementare. Acestea su oarecum veşnice, căci nu se produc din altceva şi nu se prefac în altceva, c puţin în condiţii naturale, adică exceptând ipotetica explozie originar *Big-Bang*-ul, şi colapsul final. În ambele situaţii nu este vorba de naştere, n de pieire, ci de creaţie şi anihilaţie, cum spunea şi Leibniz.

Dar el nu se poate abţine şi mai atribuie monadelor transcendente alte calităţi existenţiale, cum ar fi *schimbarea*. Aceasta, pentru simplul mot că el urmărea să justifice prin monade substanţele, care sunt, într-adevă schimbătoare.

Fiind izolate, monadele nu se schimbă din cauze externe, căci nu su influenţabile. Schimbările monadelor, va spune Leibniz, provin dintr-u *principiu intern*, căci o cauză externă nu ar putea să pătrundă în interior monadei.

Dar, în acest punct, Leibniz se contrazice pe sine – în propria lui termin logie, „se uită pe o fereastră" care nu există, căci monadele nu au ferestre. M mult, el vede în *interiorul* monadelor, care, principial, nu au formă, deci ni interior şi nici exterior.

Acestea sunt riscurile trecerilor nepermise de la existenţă la transcendenţ

Leibniz nu a găsit în interiorul ipotetic al monadei decât ceea ce a dor el însuşi să „strecoare", şi anume *percepţia* şi *apetiţiunea*, adică un fel c înclinaţie spre percepţie, care garantează trecerea de la o percepţie la alt deci schimbarea.

Concepţia este cu atât mai stranie, cu cât monadele sunt *incorporale*. F Leibniz nu îl deranjează însă acest lucru. Mai mult, el spune că monadele a putea fi numite chiar *suflete*, deşi nu toate, ci numai acelea a căror percepţi este mai distinctă şi însoţită de memorie.

Se observă deci cum, treptat, Leibniz nu numai că se uită pe o fereastr care nu există şi vede în interiorul monadei, dar sfârşeşte prin a intra el însu în această cochilie fictivă, şi anume luând cu sine întregul Univers.

În cadrul monadei, ca şi în cadrul substanţei, starea prezentă este o urmar a stării precedente, de unde rezultă că prezentul monadei cuprinde în sin viitorul.

Treptat, Leibniz trece de la monadă, prin memorie, la cunoaştere şi l sufletul raţional, i.e. la sufletul capabil de cunoaştere prin raţionamente. Aces suflet raţional este un fel de monadă mai complexă decât sufletul anima bazat doar pe memorie.

Raţionamentele se fac pe baza *principiului contradicţiei* mai precis a noncontradicţiei, conform căruia este socotit fals tot ceea ce se contrazice, ş a *principiului raţiunii suficiente*, conform căruia nici o propoziţie nu poate s fie veridică fără să existe un temei pentru care lucrurile sunt aşa, şi nu altfel

Există două feluri de adevăruri, cele de *raţionament* şi cele de *fapt*, a căror suport monadologic este greu de regăsit. Leibniz vorbeşte în continuar

despre definiţii, axiome şi postulate ca adevăruri primitive, reductibile la propoziţii identice. Acestea sunt adevăruri necesare. al căror opus este imposibil.

Adevărurile de fapt sunt contingente, iar opusul lor este posibil. Dar şi acestea trebuie să fie subordonate principiului raţiunii suficiente, chiar dacă seria justificărilor este nedefinită sau chiar infinită.

Raţiunea suficientă *ultimă* a tuturor seriilor de justificări este Dumnezeu. El are aici o îndreptăţire logică, deductivă şi se bazează pe *regresus ad infinitum*. Maniera de abordare este pur logicistă.

În rest, Leibniz enumeră caracteristicile clasice ale divinităţii: unul, totul, infinitul, eternitatea şi absolutul, în postura perfecţiunii. Ce-i drept, Leibniz enunţă autologiile ca determinaţii. El nu spune că „Dumnezeu este Unul", ci afirmă că „Dumnezeu este unic" ş.a.m.d.

Dar, în maniera transferului de la existenţă la transcendenţă, el va atribui lui Dumnezeu izvorul *existenţelor* şi al *esenţelor*. Aceasta înseamnă că Dumnezeu are intelect. Intelectul divin este sediul adevărurilor eterne sau al ideilor de care depind acestea, ceea ce sună destul de platonic.

Ajungând la Dumnezeu, pe care în aparenţă l-a dedus pornind de la fiinţa monadelor, Leibniz îi atribuie existenţă efectivă, considerându-l unitatea primitivă, adică substanţa simplă originară. Toate monadele create sau derivate sunt producţii ale sale, şi anume prin *fulguraţii* continue ale divinităţii. Teoria fulguraţiilor sau a emanaţiilor este de provenienţă scolastică cu influenţe neoplatonice.

Dumnezeu, dotat cu putere, cunoaştere şi voinţă – toate acestea fiind determinaţii existenţiale –, determină în continuare calităţile monadei, care se tot înmulţesc: *acţiunea* şi *pasiunea*.

Influenţa dintre monade este însă de natură *ideală* şi presupune intervenţia directă a lui Dumnezeu.

În ideile lui Dumnezeu, spune Leibniz, este cuprinsă o infinitate de universuri posibile şi, fiindcă dintre ele nu poate să existe decât unul singur, trebuie să existe o raţiune suficientă pentru alegerea făcută de Dumnezeu. Or, Dumnezeu fiind perfect, Universul acesta, ales de El, este cel mai bun. După ce îl alege, Dumnezeu, prin puterea sa, îl produce. Divinităţii i se atribuie aici determinaţii antropomorfe.

Legătura dintre toate monadele, armonia prestabilită a lui Dumnezeu, face ca fiecare monadă să fie o oglindă vie, perpetuă a Universului. Deşi sunt infinit de multe monade şi fiecare reprezintă un univers, ele nu sunt în realitate decât puncte de vedere diferite ale fiecărei monade sau variante monadice diferite ale *aceluiaşi* Univers.

Corpurile compuse sunt analoge monadelor. Totul este plin şi lucrurile se influenţează unele pe altele, unul pe toate şi toate pe unul. Cine ştie să citească în acestea, acela poate să vadă şi ceea ce s-a petrecut, şi ceea ce se va petrece, atât în privinţa timpului, cât şi a locului. Aceasta este o consecinţă a ordinii prestabilite.

Fiecare monadă reprezintă întregul Univers, dar într-un mod difuz. Ea reprezintă distinct doar corpul a cărui entelehie, a cărui desăvârşire o constituie în calitate de suflet.

Aici Leibniz îşi depăşeşte propria concepţie monadologică, considerând că Universul, atât în extensiune, cât şi în intensiune, ar fi infinit, deci infinit multiplicabil şi infinit divizibil. Mai mult, ar exista universuri în universuri. Universul pe care îl vedem noi ar putea să fie o parte infimă dintr-un Univers mult mai mare, după cum într-o mică particulă a corpului nostru, să zicem, ar exista un univers la fel ca al nostru, cu galaxii, sistem solar, plante şi animale, dar mult mai mici, imperceptibile pentru noi. La fel, o mică particulă din această „lume mică" ar reprezenta, de asemenea, un univers, şi aşa mai departe.

Leibniz, pe de altă parte, nu admite existenţa sufletelor *separate* de corp şi nici metempsihoza. Numai Dumnezeu ar fi cu totul independent de corp. Cu toate acestea, Leibniz susţine nemurirea sufletului, dar în acelaşi timp, în mod straniu, şi a corpului, prin resturile sale organice.

Dualitatea corp-suflet, de natură carteziană, îşi găseşte şi ea o soluţie de compromis. Sufletul îşi urmează legile sale, ca şi când nu ar exista corpuri, iar corpul – legile sale, ca şi când nu ar exista suflete. Întâlnirea dintre cele două se petrece datorită ordinii prestabilite de Dumnezeu.

Leibniz face şi o ierarhie a sufletelor, de la cele senzitive la cele cu raţiune, numite suflete raţionale sau spirite; cu alte cuvinte, de la animale la oameni. Sufletele animale sunt oglinzi vii sau imagini ale universului creaturilor, pe când sufletele raţionale sunt imagini ale Divinităţii înseşi, ale autorului naturii. Ele sunt capabile să cunoască sistemul Universului şi să îl imite, fiecare suflet fiind un fel de mică divinitate (aici Leibniz vorbeşte, desigur, la figurat).

Faptul însă că sufletele raţionale au capacitatea de a intra, într-un fel, „în societate" cu Dumnezeu, acesta fiind faţă de ele nu numai ce este inventatorul pentru maşina inventată (cum este Dumnezeu faţă de celelalte creaturi), ci, pe deasupra, ceea ce este un prinţ pentru supuşii săi, ba chiar un tată pentru copiii săi – toate acestea sunt afirmaţii de natură teologică. Ele nu mai necesitau o justificare monadologică, fiind deja comentate, mai mult de un mileniu şi jumătate, în teologia creştină. Leibniz nu apelează însă la creştinism, cum nu au făcut-o nici Descartes şi nici Spinoza, din motive intelectualiste.

Unirea laolaltă a tuturor spiritelor sau sufletelor raţionale trebuie să alcătuiască, după Leibniz, cetatea lui Dumnezeu sau statul cel mai desăvârşit cu putinţă, sub cel mai desăvârşit monarh.

Leibniz vorbeşte despre monarhia aceasta universală ca despre ceva real, care constituie deja o lume morală în lumea naturală. Numai faţă de o astfel de cetate divină îşi manifestă Dumnezeu bunătatea, în timp ce înţelepciunea şi puterea lui se arată pretutindeni.

Cu această ocazie, Leibniz mai instituie o armonie prestabilită, alături de cele două regnuri ale naturii, cel în care domnesc cauzele eficiente şi cel în

care domnesc cauzele finale, şi anume armonia între regnul fizic al naturii şi regnul moral al graţiei divine, adică între Dumnezeu considerat ca arhitect al maşinii Universului şi Dumnezeu considerat ca monarh al cetăţii divine a spiritelor.

Dacă am putea înţelege îndeajuns ordinea Universului, spune Leibniz, am găsi că el întrece toate dorinţele celor mai înţelepţi şi că nu este cu putinţă ca Universul să fie făcut mai bun decât este, nu numai în ceea ce priveşte întregul, în genere, dar chiar în ceea ce ne priveşte pe noi, în particular. *Ceea ce contează este unitatea noastră*, mai precis reunirea în jurul autorului divin, al arhitectului sau constructorului Lumii.

X. Empirismul senzualist al lui John Locke (1632-1704)

Unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai Intelectului a fost John Locke, care a încercat, în lucrarea *Eseu asupra intelectului omenesc*, să cerceteze originea ideilor (este vorba de „ideile intuitive", despre care vorbea şi Descartes), specificul cunoaşterii intelective şi limitele acesteia, „întinderea puterii noastre de a înţelege".

Punctul de plecare al cercetării lui Locke îl constituie combaterea „ideilor înnăscute". Aceasta, independent de argumentele sale pentru a fundamenta teoria originii lor empirice, a faptului că, înaintea oricărei experienţe, mintea omului este comparabilă cu o „încăpere goală", cu aşa-numita *tabula rasa*, despre care vorbise şi Thoma d'Aquino. Locke vorbeşte însă mai mult despre adevăruri, principii şi reguli morale, pretins înnăscute, pe motivul că li se acordă adesea un *asentiment* general. Dar nici componentele acestora – ideile – nu sunt înnăscute. Nici măcar „ideea de Dumnezeu" nu este înnăscută. Dovadă, spune Locke, faptul că nu o au toţi oamenii, iar la cei care o posedă nu este identică.

Se observă în acest context că Locke, deşi consideră oarecum privilegiată „ideea de Dumnezeu", nu face nici o distincţie între ideile intuitive şi cele speculative. Dar, conchide el, dacă nici măcar „ideea de Dumnezeu" nu este înnăscută, atunci nici o altă idee nu poate fi considerată înnăscută. Acesta este şi cazul „ideii de substanţă", pe care Locke însuşi consideră că nu o putem dobândi prin senzaţie sau reflecţie, ca pe cele intuitive, dar nu o avem nici înnăscută.

Modul de exprimare al lui Locke în legătură cu ideile este destul de straniu. Ele par ceva gata constituit, care poate fi introdus, eventual prin simţuri, în minte. Nefiind înnăscute, „ideile intră în minte", spune Locke. „De câte ori memoria aduce la vedere o idee, ştim că ea a fost acolo dinainte"; şi nu putea să fie acolo, dacă nu era introdusă în prealabil. Aceasta nu înseamnă însă că ideile ar avea o existenţă obiectivă în sens platonic.

Cele două surse ale ideilor sunt *senzaţia* şi *reflecţia*. Senzaţia face legătura simţurilor cu obiectele sensibile, iar reflecţia – cu procesele propriei noastre minţi.

În ambele situaţii, însă, a avea idei şi a percepe „este unul şi acelaşi lucru". Intelectul, identificat uneori cu mintea sau chiar cu sufletul în genere, este

pasiv în cadrul procesului de primire a ideilor simple. Obiectele simţurilor, susţine Locke, introduc ideile în mintea noastră, fie că vrem sau nu.

Ceea ce se confruntă sunt lucrurile sensibile şi organele de simţ. Omul având cinci simţuri, ideile simple vor fi de cinci feluri: lumina şi culorile vor fi idei vizuale: zgomotele, sunetele şi tonurile vor fi idei auditive ş.a.m.d.

Sunt şi alte idei simple, dobândite prin mai multe simţuri, cum sunt cele de spaţiu, întindere, formă, repaus şi mişcare, care presupun simţul vizual şi cel tactil.

Alte idei simple se dobândesc prin reflecţie asupra ideilor simple obţinute prin senzaţie: de exemplu, „ideea de percepţie" este ideea despre actul perceperii unei idei simple.

Ideile de „plăcere" şi „durere" însoţesc de cele mai multe ori restul ideilor simple, cum ar fi cele gustative, tactile etc.

Ideile simple senzitive nu depind însă numai de organele de simţ, ci şi de *calităţile* corpurilor. Locke nu stabileşte o interdependenţă clară între simţuri şi calităţi. Cu alte cuvinte, nu ridică problema priorităţii acestora, ci constată doar faptul că ambele pot exista şi *independent* unele de celelalte. Pot exista simţuri neafectate de calităţile obiectelor, cum este şi mintea însăşi, concepută ca *tabula rasa*, dar pot exista şi calităţi ale obiectelor care să fie independente de orice percepţie. Acestea sunt numite *calităţi primare*. Distincţia este de origine scolastică, dar apărea deja la Aristotel.

Calităţile primare sunt inseparabile de corpuri, indiferent de starea în care se găsesc acestea. Este vorba de: soliditate, întindere, formă şi mobilitate. Acestea produc ideile simple de: soliditate, întindere, formă, mişcare, repaus şi număr.

Calităţile secundare sunt cele care produc, prin intermediul celor primare, idei simple sau senzaţii de culoare, sunet, gust etc.

În fine, în spiritul intelectului, fără să îl intereseze *ce sunt* aceste calităţi, şi nici ideile corespunzătoare acestora, pe Locke îl preocupă *cum* se petrece procesul de producere a ideilor prin calităţi.

Pentru declanşarea procesului este necesar, consideră Locke, un *impuls*. Obiectele exterioare trebuie să acţioneze asupra organelor de simţ. Această acţiune este apoi transmisă cu ajutorul nervilor, numiţi şi *spirite animale*, la creier, care este sediul senzaţiilor. Acestea produc în mintea noastră ideile. Acţiunea corpurilor se realizează prin intermediul unor *particule imperceptibile* care afectează simţurile.

Ideile calităţilor primare sunt imagini ale acestora, ideile calităţilor secundare, nu. Acestea din urmă se produc prin combinarea calităţilor primare, datorită unor *puteri* ascunse ale obiectelor. Soarele, de exemplu, are puterea de a colora anumite obiecte, iar focul – de a le topi ş.a.m.d.

Particulele imperceptibile reprezintă o generalizare a degajării de către anumite corpuri a mirosurilor şi de către altele a sunetelor.

Percepţia, ca idee simplă, obţinută pe calea reflecţiei, nu presupune nici o activitate specială a gândirii. Percepţiile, ca şi simplele imagini, ne sunt impuse. Percepţia necesită doar un anumit grad de atenţie, altfel, cu toate că un anumit

corp impresionează simţurile, prin producerea unor sunete, să zicem, ele devin practic imperceptibile – nu se transformă în senzaţii.

Percepţia, după Locke, este comună omului şi animalelor, dar nu şi plantelor, cu toate că şi acestea sunt „senzitive". La animale se constată grade diferite de percepţie, datorate modului de retinere a ideilor-percepţii, în special a *memoriei*. Defectele acesteia sunt *uitarea* şi *încetineala* reamintirii. Animalele sunt dotate şi ele cu memorie.

O notă specifică a omului o constituie *discernământul*, capacitatea de a distinge între diferitele idei. Discernământul, compararea, ca şi combinarea ideilor sunt procese sau operaţii ale minţii. Ultima dintre ele produce *ideile complexe*.

O dată dobândite, ideile simple, prin intermediul cuvintelor, pot fi şi *numite*, respectiv pronunţate şi comunicate altora. Prin intermediul cuvintelor se realizează şi *abstractizarea*. Ea presupune un oarecare grad de generalitate, prin *desprinderea* anumitor idei de împrejurările concrete de loc şi timp în care s-au produs. Denumirile lor devin astfel „denumiri generale", care pot fi aplicate la orice există şi se potriveşte unor asemenea idei abstracte. Denumirea de „alb", de exemplu, se poate aplica şi la culoarea cretei, şi a zăpezii, şi a laptelui. Abstractizarea îi este proprie *numai* omului.

Aceasta este, în mare, teoria ideilor simple a lui Locke. Esenţial este faptul că întregul proces se bazează pe ceea ce filosoful englez numeşte „experienţă", adică modalitatea concretă, observabilă, a modului *cum* sunt „aduse", susţine Locke, în intelect, ideile lucrurilor.

Teoria lui Locke nu excelează prin concepte sau probleme deschise, dar abundă prin ridicarea a numeroase semne de întrebare, deci a unor probleme care abia urmează a fi rezolvate cu mijloace mai perfecţionate şi cu o terminologie adecvată. Ceea ce trasează el este maniera empiristă, senzualistă de soluţionare a acestor probleme şi, totodată, de *deplasare* a interesului *metodologic* spre o *teorie a cunoaşterii*, adică a raportării *subiectului* cunoscător şi a capacităţilor sale la *obiectul* cunoaşterii, care se dovedeşte, în această viziune, a fi lucrul sensibil, obiectul celor cinci simţuri.

Dacă mintea este pasivă în recepţionarea ideilor simple, ea este activă în elaborarea *ideilor complexe*. Acestea se obţin prin trei operaţii asupra ideilor simple: 1) prin combinarea mai multor idei simple într-una singură; 2) prin alăturarea a două idei simple sau complexe şi perceperea lor simultană şi 3) prin separarea ideilor de celelalte idei care le însoţesc.

Este demn de remarcat aici faptul că activitatea intelectului este de *ordin secund*. Ea se reduce la operaţii asupra ideilor simple obţinute prin senzaţie, ceea ce l-a îndreptăţit pe Leibniz să enunţe, în legătură cu această situaţie, celebra maximă: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, care i-a fost adesea atribuită lui Locke însuşi.

În al doilea rând, iar de data aceasta o spune chiar Locke, puterea omului şi felul său de a acţiona sunt aproape aceleaşi în lumea materială şi în cea intelectuală. Tot aşa cum el nu poate să creeze nimic în afară de ceea ce îi

oferă natura, ci doar să combine şi să descompună obiectele exterioare, la fel va proceda şi cu ideile simple obţinute prin senzaţie.

Această *asemănare* dintre planul material şi cel ideal, al ideilor intuitive, este proprie intelectului şi o vom regăsi, într-o formă sau alta, la toţi reprezentanţii acestuia, până în vremea noastră, la Russell şi Whitehead. Este vorba de caracteristica formelor funcţionale, relaţionale şi operaţionale, de a fi *modele* ale stărilor de fapt, cu care trebuie să se şi asemene, să reprezinte imagini sau tablouri ale acestora, cum va spune Wittgenstein.

La Locke nu este vorba însă numai de asemănare între ideile complexe şi stările de fapt, ci, datorită concepţiei sale, după care ideile simple nu sunt produse ale intelectului, chiar de o *identitate*, cel puţin terminologică, între lumea materială şi cea intelectuală.

Aceasta este cauza pentru care Locke împarte ideile complexe în *moduri*, *substanţe* şi *relaţii*. Despre moduri vorbise, de exemplu, Spinoza, ca şi despre substanţă, dar fără a le considera idei, în orice accepţie ar fi concepute acestea.

Prin *moduri* Locke înţelege ideile complexe care depind de modificări ale substanţelor, respectiv ale ideilor de substanţe: modificări ale ideii de spaţiu, ca formă, loc, întindere, sau ale ideii de timp, ca durată, măsuri ale timpului – ocazie cu care va vorbi şi despre număr, veşnicie şi infinit. Apar şi moduri ale gândirii – senzaţia, reamintirea, contemplarea; moduri ale plăcerii şi durerii – bucuria, tristeţea, speranţa. Cu această ocazie, el va discuta şi despre putere, voinţă şi libertate.

Toate acestea nu prezintă însă un interes deosebit, fiind mai mult consideraţii de natură ontologică, nesistematice însă. Acelaşi lucru este valabil şi pentru *ideile de substanţe*, ceea ce sună destul de straniu. Locke va combate teoria substanţei generale ca *substratum* dotat cu atribute, care, cel puţin în acceptia lui Russell şi a lui Couturat, l-a împiedicat pe Leibniz să ajungă la logica relaţiilor. Locke va vorbi, în schimb, despre diferite substanţe, în calitate de corpuri determinate: om, cal, pom, ca şi despre calităţile acestora.

Trebuie menţionată aici concepţia lui Locke despre „ideea de Dumnezeu". Aceasta este, ca şi cele precedente, o idee complexă alcătuită din idei simple obţinute prin reflecţie, adică prin procesul de conştientizare a unor operaţii mintale. Ca idee complexă, ideea de Dumnezeu cuprinde ideile de existenţă, durată, cunoaştere, plăcere şi fericire, precum şi ideile altor calităţi şi puteri. Ele vor alcătui ideea de „fiinţă supremă" dacă o vom extinde pe fiecare cu ajutorul ideii de infinitate şi le vom uni apoi într-o singură idee complexă – extindem deci ideea de putere până la „putere infinită" sau „atotputernicie", ideea de durată – până la „durată infinită" sau „veşnicie" ş.a.m.d.

Este simplu de observat faptul că Locke identifică aici ideea speculativă de Dumnezeu cu o simplă idee complexă alcătuită din idei intuitive. Acesta este motivul pentru care Locke pierde din vedere principalele autologii caracteristice ale divinităţii, şi anume: *Unum*, *Totum* şi *Absolutum*. El se referă doar la *Infinitum* şi *Aeternitas*, dar nu în calitate de autologii, ci de simple determinaţii. Or, Dumnezeu *nu este* infinit şi nici etern, El *înseamnă* Infinitul şi Eternitatea, dar numai întrucât *înseamnă* şi Unul, Totul şi Absolutul. Dar

autologiile ţin de transcendenţă, şi nu de existenţă; or, transcendenţa nu este o existenţă dilatată, un spaţiu întins sau o durată prelungită.

În plus, trecând în revistă şi celelalte atribute ale lui Dumnezeu amintite de Locke (putere, cunoaştere, bunătate, fericire, plăcere), ajungem, în mod firesc, nu doar la o idee *intuitivă* despre divinitate, ci chiar la o *imagine antropomorfă*, contrară până şi viziunii lui Locke despre Dumnezeu. Cauza o constituie aici încercarea de a rezolva cu mijloacele intuitive ale intelectului probleme de natură speculativă.

În fine, lui Locke îi revine meritul de a fi dat o importanţă specială unui concept deschis, cel de *relaţie*, chiar dacă nu el a fost cel care l-a menţionat pentru întâia oară. Ne amintim că relaţia făcea parte la Aristotel dintre cele zece genuri de categorii. *Kategoréo* înseamnă „a se spune despre ceva". Relaţia, ca gen de categorie, se referă la expresii care se spun despre ceva în cadrul exprimării prejudicative *dicitur de*; aceasta, în mod asemănător cu exprimarea prejudicativă a singularului, a speciei sau a genului despre un lucru individual, exprimare căreia i se mai spune şi *nominare* sau *denominare*.

Despre acest individ care trece spun „Socrate", „om" sau „vieţuitor", eventual chemându-l pe nume: „Măi Socrate!" sau „Măi omule!"

În mod asemănător trebuie înţelese şi categoriile din genul relaţiei, adică expresiile de tipul: „mai înalt decât...", „mai frumos ca...", „fratele lui..." etc. În calitate de categorii sau expresii, aceste relaţii se spun despre anumite raporturi care există între lucrurile individuale. Mai precis, *expresiile relaţionale* se spun despre *relaţiile obiectuale*. Aceasta este însă numai accepţia de tip aristotelic a relaţiei. Spunem „de tip aristotelic", căci Aristotel însuşi confundă adesea planul lingvistic cu cel obiectual, plasând relaţia când între expresii, când între lucruri, iar logic – când pe plan prejudicativ, când pe plan judicativ.

Prejudicativ, spunem despre relaţia dintre copiii aceloraşi părinţi – „frăţie". Judicativ spunem: „Castor este fratele lui Pollux". În ultimul caz, arată Russell, dacă prin „Castor" înţelegem subiectul, iar prin „este fratele lui Pollux" – predicatul, atunci pierdem relaţia, cum face Aristotel, şi nu mai putem înţelege logica relaţiilor.

Să vedem însă cum procedează John Locke. În afară de ideile, fie simple, fie complexe, pe care mintea le are despre lucruri luate în sine, există, susţine Locke, altele pe care ea le dobândeşte prin compararea lor unul cu altul. Din explicaţii reiese că această „comparare" este făcută, în mod evident, de către subiectul cunoscător. Neclar rămâne însă *între cine* se face comparaţia. Aceasta, deoarece Locke nu distinge în genere, cum s-a amintit deja, ideile despre lucruri de lucrurile însele; cu toate că, în acest context, el vorbeşte despre *corelaţii*, ca denumiri, şi despre *relate*, ca lucruri denumite, afirmând că la numirea unuia dintre corelaţi gândurile se duc şi la relatul nedenumit. Nu reiese totuşi că relaţia ar exista între relate, adică între lucruri.

În sensul acesta întâlnim afirmaţii contradictorii, cauzate de caracterul ambiguu al ideilor. Locke va spune că nu poate să existe o relaţie decât între două lucruri, ca tot el să afirme că relaţia nu este cuprinsă în existenţa reală a lucrurilor, ci este ceva exterior şi adăugat.

XI. Empirismul senzualist al lui John Locke

(continuare)

La John Locke am constatat oscilaţii în legătură cu interpretarea relaţiei, din cauza caracterului ambiguu, în accepţia sa, al ideilor. Relaţia are loc între două lucruri, dar este totuşi ceva exterior lor, datorat raportării sau comparării acestor lucruri de către subiectul cunoscător, care le şi dă denumiri corespunzătoare. Un anumit lucru, comparat cu altul sau raportat la altul, consideră Locke, nu suferă prin aceasta nici o modificare. Un om, de exemplu, care este tată, rămâne om şi dacă nu mai este tată, prin moartea fiului. Acelaşi om, comparat cu un copil, este mai bătrân, dar comparat cu un moşneag este mai tânăr, deşi el rămâne neschimbat. Acesta este totuşi un fel de a vorbi, căci se poate spune despre Socrate „fiul lui Sophronicos" şi dacă trăieşte, şi dacă a murit Sophronicos.

Pe de altă parte, însă, Locke, ca reprezentant al intelectului, constată totuşi că ideea de relaţie este mai clară şi mai distinctă decât ideile despre lucrurile care intră în relaţie. Ideile de tată şi fiu sunt mai clare decât ideea de om. Aceasta se explică prin faptul că ideea de om se raportează *în esenţă* la individul uman, pe când cea de relaţie – numai accidental. Or, din perspectiva intelectului, nu interesează ce sunt lucrurile, ci cum se comportă ele, în cazul acesta unele faţă de altele, faţă de ceva *(ad quid)*.

Noi putem compara fără dificultate obiecte sau fiinţe despre care nu ştim *ce sunt*, dar vedem, de exemplu, că sunt mai mari sau mai mici unele faţă de celelalte. Deci ideea noastră despre relaţia dintre ele este clară şi distinctă, cea de mărime, de exemplu, deşi ideile despre obiectele comparate sunt vagi. În genere, după Locke, termenii rezultaţi din comparaţie ne sunt mai familiari decât cei care denumesc obiectele comparate. Or, aceasta este o concepţie care ne aminteşte de cea a lui Wittgenstein, după care lumea nu este alcătuită din obiecte, ci din stări de fapt, adică din relaţii între obiecte. Doar atât că, pentru Locke, relaţiile ca atare au loc între termeni care desemnează nu obiectele însele, ci ideile despre acestea, care îşi au originea, mai apropiată sau mai îndepărtată, în senzaţie şi, respectiv, reflecţie.

Aceasta este situaţia şi în cazul relaţiei dintre cauză şi efect, care devine o relaţie între ideea de cauză şi cea de efect. Cauza, susţine Locke, este ceea ce produce ideea simplă sau complexă de efect. Modalitatea exprimării devine

greoaie. Ideea de lemn, care este o idee complexă formată din idei simple, se transformă, prin aplicarea ideii complexe de foc, în ideea complexă de cenuşă. Aceasta, în loc de a spune că focul este cauză şi cenuşa – efect.

Consideraţiile obişnuite despre relaţii nu prezintă interes şi, mai mult, nu îi servesc lui Locke ca ilustraţii convingătoare – nici măcar relaţia de *identitate cu sine*, care este aplicată la plante, la animale şi la om. Exemplele, mai ales în cazul evoluţiei în timp a obiectelor sau fiinţelor, infirmă planul ideal al relaţiei. Ceea ce păstrează identitatea relativă este, evident, substratul material, şi nu ideea despre acest substrat.

Un oarecare interes îl pot prezenta aspectele juridice şi morale ale identităţii persoanei, a eului şi a conştiinţei, dar nu pe coordonatele metempsihozei, pe care le pune Locke în discuţie (adică ce s-ar întâmpla cu un suflet care se reîncarnează într-o altă persoană sau într-un alt tip de fiinţă). Mai aproape de zilele noastre vedem transformări radicale ale personalităţilor, şi aceasta, fără a se întrupa în altceva. Dacă eul este garantat de conştiinţă, cum susţinea Locke, atunci comuniştii de ieri care se declară astăzi anticomunişti ar trebui deposedaţi de bunurile acumulate sub Ceauşescu pe motivul că nu mai sunt aceleaşi persoane de atunci. Ei poartă acelaşi nume, dar, având conştiinţe diferite, reprezintă euri diferite şi, deci, nu mai sunt identici cu sine.

În ciuda aspectului rizibil al problemei, au avut loc şi transformări ale raporturilor morale şi chiar juridice între persoane cu conştiinţe schimbate: transformarea prieteniilor în duşmănii, renegarea unor rude, anularea unor alianţe sau desfacerea unor căsătorii – ceea ce dovedeşte că Locke avea, într-o oarecare măsură, dreptate.

Ceva mai aproape de metempsihoză este transplantul de organe. Ce se va întâmpla când se va reuşi transplantul de creier? Persoana cu alt creier, şi deci altă conştiinţă, va fi identificată cu persoana donatoare de creier, sau cu persoana care a primit creierul? După Locke, ar trebui să devină proprietar, soţ sau tată decedatul de la care s-a luat creierul. Dar ce vor zice în acest caz soţiile celor doi protagonişti, soţia celui cu corp fără creier şi a celui cu creier fără corp? Aceasta, ca să nu mai vorbim de pacientul însuşi, care va trebui să aleagă.

În privinţa relaţiilor, John Locke este nevoit, în cele din urmă, să recunoască totuşi că există şi *relaţii naturale*, care determină raportarea şi compararea subiectivă a lucrurilor şi fiinţelor. Cu alte cuvinte, că relaţia dintre tată şi fiu, sau, pentru mai multă siguranţă, dintre mamă şi fiu, relaţia bazată pe comunitate de sânge, este cea care determină raportarea şi denumirile corespunzătoare fiinţelor raportate. Faptul că acelaşi grad de înrudire există şi între animale, fără ca cineva să îl înregistreze ca atare, este o altă problemă. Locke însuşi recunoaşte că uneori, în cazul crescătorilor de cai, astfel de relaţii sunt privite chiar cu mai multă seriozitate decât cele dintre oameni, care sunt lăsate adesea la voia întâmplării, adică la mica înţelegere a partenerilor.

Spre deosebire de relaţiile naturale, există şi *relaţii instituite*. De genul acesta sunt relaţiile morale, care se referă la potrivirea sau nepotrivirea dintre

acţiunile voluntare ale oamenilor cu o regulă la care ele sunt raportate şi după care sunt apreciate.

Din perspectiva intelectului, Locke procedează foarte simplist. Morala în genere se bazează pe raţiune, iar binele şi răul sunt noţiuni fundamentale ireductibile care garantează independenţa şi specificul moralei ca disciplină filosofică. Or, Locke reduce binele şi răul, în spirit senzualist, la plăcere şi durere. Numim „bine", spune el, ceea ce ne poate produce sau mări plăcerea ori micşora durerea.

Faţă de binele obişnuit, cel moral este în funcţie de potrivirea şi nepotrivirea cu o anumită lege. Potrivirea cu această lege ne asigură binele, adică plăcerea, nepotrivirea sau încălcarea legii ne aduce durerea. Dar nici aceasta direct, ci prin răsplata sau pedeapsa legiuitorului.

Locke însuşi spune că ar fi în zadar ca o fiinţă raţională să impună o regulă sau o lege pentru acţiunile altuia, dacă nu i-ar sta în putinţă să recompenseze confirmarea la regulă şi să pedepsească abaterea de la ea printr-un bine sau rău care să nu fie rezultatul sau urmarea firească a acţiunii înseşi. Căci acestea, susţine Locke, fiind un folos sau un neajuns firesc, ar acţiona de la sine, independent de orice lege.

Principiile moralei autentice se bazează însă tocmai pe consecinţele fireşti ale acţiunilor, în conformitate cu facultăţile raţionale ale conştiinţei umane, independent de orice constrângere exterioară. Dar aceste facultăţi nu sunt la dispoziţia intelectului senzualist. Acesta din urmă garantează doar reuşita pe linia plăcerii, mai mult sau mai puţin, senzuale, care nu poate fi decât restrâns individuală. Dar plăcerea unuia înseamnă, de regulă, neplăcerea altuia. Din această cauză, intelectul senzualist nu poate oferi criterii morale colective decât prin recompense şi pedepse, deci tot prin măsuri de tip intelectualist. Ceea ce pare firesc: dacă acţiunile sunt concepute iraţional, atunci şi sancţiunile trebuie să fie tot iraţionale.

După Locke, există trei tipuri de legi: legea divină, legea civilă şi legea opiniei publice.

Legea divină este prescrisă de Dumnezeu. Încălcarea ei înseamnă păcat, deci pedeapsă. Pe Locke nu îl interesează aspectul raţional al legii divine.

Legea civilă este cea care ocroteşte viaţa, libertatea şi bunurile celor care trăiesc în societate, şi trebuie respectată datorită pedepselor pe care le impune încălcarea ei: amenda, privarea de libertate sau chiar pedeapsa cu moartea.

În fine, legea opiniei publice, numită şi lege filosofică, trebuie respectată pentru menţinerea reputaţiei; pentru a fi considerat virtuos, şi nu vicios; pentru a avea parte de laudă, şi nu de blam.

Emană din toate aceste consideraţiuni ale intelectului despre morală o notă evidentă de infantilism raţional, persoana umană fiind considerată un fel de copil prost si rău, în cel mai bun caz, sau un simplu animal condus de instincte. Aceasta va fi, de altfel, nota distinctivă a consideraţiunilor intelectualist-senzualiste în care mai este vorba cât de cât de morală.

Modul în care Locke apreciază ideile clare şi distincte, ca fiind legate nu de ceea ce este important şi esenţial în obiectul cunoaşterii, ci de ceea ce este secundar şi accidental, respectiv de *relaţiile* acestuia, nu putea să îl conducă decât la astfel de rezultate practice. Or, viaţa obişnuită ne dovedeşte, într-adevăr, că *reuşita* este adesea a persoanelor cu relaţii, şi anume tocmai în dauna celor valoroase în sine.

Considerând că există două tipuri de idei, reale şi imaginare, iar primele au o bază în natură, adică prezintă, spune el, o *asemănare* cu existenţa reală a lucrurilor sau cu arhetipurile lor, Locke schiţează deja cadrul viitoarei logici a intelectului – o logică a formelor de modelare a existenţei senzoriale, în care ideile simple sunt fie imagini exacte ale lucrurilor individuale sensibile, fie efecte ale puterilor acestora. Astfel încât între acestea şi lucruri să existe o permanentă corespondenţă, i.e. ideile să corespundă şi să se potrivească lucrurilor; ca şi combinaţiile de idei simple, care să fie astfel alcătuite încât să corespundă modului în care sunt îmbinate calităţile lucrurilor sensibile sau sunt realizate efectiv relaţiile dintre acestea. Numai aceste tipuri de idei pot fi considerate complete.

Ideile referitoare la esenţe sau la calităţi separate ale lucrurilor sensibile, în termeni moderni – noţiunile generale şi cele abstracte, nu sunt complete, şi anume pentru faptul că nu au corespondente directe în lumea simţurilor. Oricât le-am căuta, nu le putem descoperi, vedea sau pipăi; ceea ce înseamnă, susţine Locke, că ele nici nu există.

A considera însă că nu există esenţe reale, pentru că ele nu pot fi, de exemplu, mirosite, nu este un argument. Esenţa sau „ceea ce este"-le lucrurilor individuale nu se găseşte în acestea, dar nu pentru motivul că nu poate fi percepută, ci pentru acela că nu este perceptibilă. Mai mult, esenţa nu este nici măcar inteligibilă, dacă termenul este folosit corect. Căci domeniul esenţei este al raţiunii, nu al intelectului, este domeniul lui *ce este*, şi nu al lui *cum este*.

Aceasta este cauza pentru care John Locke este adeptul ideilor simple (intuitive – le-am numit noi, *ektypa* – le spune el, pe greceşte, *cópii* sau *imagini* ale lucrurilor individuale, pentru faptul că ele provin direct din simţuri şi sunt în fond senzaţii şi percepţii, numite ulterior în psihologie *reprezentări*, mai mult sau mai puţin generale, mai mult sau mai puţin simple, „concepte comune" – cum le va spune Kant).

La acestea trebuie să se mărginească intelectul, pentru a nu greşi. Or, John Locke, deşi avea această conştiinţă a intelectului, a încălcat-o în două direcţii, încercând să opereze cu intelectul în domeniul raţiunii (şi aici este nevoit să respingă esenţele şi noţiunile abstracte ca atare), precum şi în cel al speculativului (unde va fi nevoit să respingă ideea de divinitate în accepţia ei autentică şi, respectiv, modalitatea de obţinere a acestei idei prin revelaţie).

XII. Idealismul subiectiv al lui George Berkeley (1685-1735)

Caracteristica empirismului senzualist al lui John Locke o constituie sprijinul întregii cunoaşteri pe contactul, în ultimă instanţă nemijlocit, al simţurilor cu obiectele exterioare şi cu stările noastre afective.

Interesul său, de tip intelectualist, se îndreaptă de la *modalitatea* utilizării cunoştinţelor, de la metodologie, spre procesul obţinerii lor, spre *gnoseologie*, spre confruntarea directă a cunoştinţelor *subiective* cu *obiectele* cunoaşterii.

Ideile, în accepţia lui, sunt imagini sau reprezentări, mai mult sau mai puţin generale sau abstracte, ale obiectelor sensibile. Sunt cópii sau modele ale acestora, cu care se şi aseamănă.

După cum am văzut, particularităţile acestor idei determină şi limitele intelectului, dezinteresul pentru esenţa obiectelor sensibile, ca şi pentru ceea ce le-ar transcende pe acestea. Cu propriile sale exemple, Locke ilustrează neputinţa intelectului de a opera în domeniul moralităţii, bazată pe esenţa, pe raţiunea de a fi a binelui, cât şi în domeniul transcendenţei, al speculaţiunii, bazată pe meditaţie şi revelaţie.

George Berkeley este un continuator al lui Locke, fără a fi un adept al acestuia. El trage concluziile corecte pe care le implică doctrina lui Locke asupra intelectului, prin faptul că elaborează o teorie ca atare a cunoaşterii intelective, o gnoseologie propriu-zisă, care era doar schiţată de către Locke.

Lucrarea lui principală este *Tratatul despre principiile cunoaşterii umane*, pe care îl publică la 25 de ani. El este încă un exemplu semnificativ al tezei după care creativitatea maximă se face vădită în jurul acestei vârste, ceea ce urmează nefiind decât o completare treptată, prin erudiţie, a unei concepţii constituite deja.

Fiind „bântuit" de muzele intelectului, de matematici, el chiar publică la 22 de ani două lucrări de matematică, hotărâtoare pentru experienţa sa ulterioară. Ele l-au obişnuit cu mânuirea semnelor sau a simbolurilor şi i-au dezvoltat un fel de gândire vizuală, în imagini, proprie intelectului autentic, pe care o va şi teoretiza.

Punctul de plecare al doctrinei sale îl constituie combaterea *ideilor abstracte*, despre care vorbise şi John Locke, şi pe care acesta le considerase proprii omului, ca note distinctive faţă de celelalte vieţuitoare.

Abstractizarea, după Locke, se realizează prin intermediul *cuvintelor*, cu ajutorul cărora *denumim* ideile *desprinse* din contextele concrete în care ele sunt înlănţuite cu alte idei, referitoare la circumstanţe determinate în spaţiu şi timp. Astfel desprinse şi întruchipate în cuvinte, ele îşi dobândesc o anumită generalitate, referitoare şi la alte circumstanţe.

Concepţia lui Locke este deficitară, căci reprezintă o viziune de pe poziţiile intelectului asupra formei de bază a raţiunii, care este *noţiunea*. Or, aceasta constituie *ce este*-le lucrurilor sensibile, esenţa acestora, pe care Locke o infirmă.

Concepţia lui este însă vulnerabilă şi din perspectiva intelectului, pentru însuşi faptul că admite astfel de idei, respectiv forme ale raţiunii. Dacă Locke ar fi fost consecvent, ar fi trebuit să le respingă, va considera Berkeley, iar el o va face efectiv, şi anume exact în spiritul empirismului senzualist al lui Locke.

Berkeley admite, ca şi Locke, că sursa concepţiei despre ideile general-abstracte sau noţiuni rezidă în limbaj. Fără cuvinte nu pot fi concepute ideile abstracte. Dar aceasta nu înseamnă că ele există efectiv. Denumirea de „triunghi", de exemplu, nu corespunde *ideii de triunghi*, pentru faptul că nimeni nu îşi poate reprezenta un triunghi în genere, care să nu fie nici dreptunghic, nici echilateral, nici isoscel. La fel se petrece şi cu denumirea de „om": ea nu corespunde *ideii de om* în genere, care să nu fie nici alb, nici negru, nici tânăr, nici bătrân etc.

Teza lui Berkeley este corectă, dacă prin idei înţelegem reprezentări ale lucrurilor sensibile şi *numai* astfel de reprezentări.

În cazul acesta cuvintele devin generale nu pentru faptul că ar fi semne ale unor idei general-abstracte, ci ale mai multor idei particulare pe care le sugerează. Cuvântul „culoare" nu este semnul ideii general-abstracte de culoare, ci semnul diferitelor idei despre culorile pe care le vedem.

Berkeley face aici apel la cunoştinţele sale matematice, dovedind că nu general-abstractul cuprinde particularul, ci particularul ţine loc de general. Pentru a demonstra că orice linie, adică segment de dreaptă, poate fi împărţită în două părţi egale, este de ajuns să trasăm pe o anumită hârtie o anumită linie, de o anumită lungime şi de o anumită culoare, şi să o împărţim în două segmente egale. Procedeul va fi valabil pentru orice linie, respectiv pentru orice segment care este numit „linie", dar nu pentru o eventuală idee general-abstractă de linie, care să nu fie trasată nicăieri, să nu aibă nici o culoare şi nici o lungime determinată.

Este uşor de observat aici maniera generală a intelectului, perfect operantă în matematici, de a nu se referi la *ceea ce sunt* entităţile matematice, ci la *modul în care* ele se comportă sau pot fi utilizate.

Aici intervin două aspecte distincte ale teoriei lui Berkeley. Unul este aspectul *critic*, referitor la ideile abstracte, şi altul este aspectul *constructiv*, referitor la ceea ce va fi numit ulterior „conceptele figurale" ale geometriei.

În genere, introducerea unor noi concepte în istoria filosofiei se face prin respingerea celor tradiţionale. Aşa a procedat, de exemplu, şi Bacon, care a introdus inducţia prin critica deducţiei.

Berkeley a greşit în privinţa ideilor abstracte, dacă ne postăm pe poziţia raţiunii, cum a greşit şi Bacon, în privinţa deducţiei, dar ei nu au greşit dacă ne postăm pe poziţia intelectului.

Or, din această perspectivă, cum observă şi Berkeley, urmându-l pe Locke, ideile sunt reprezentări întipărite actual în simţurile noastre prin senzaţii şi percepţii. Prin văz, spune el, am idei despre lumină şi culori în diferitele lor grade şi variaţiuni. Prin pipăit simt ce este tare sau moale, cald sau rece. Şi în mod asemănător prin celelalte simţuri.

Cu alte cuvinte, tot ceea ce este pentru mine sau pentru altul constă în a fi perceput: *Esse est percipi* – „a fi înseamnă a fi perceput".

Acest *a fi* plasează discuţia la nivelul *fiinţei*. De la Parmenides ştim însă că *a fi* înseamnă *a gândi*, *einai* înseamnă *noein*; ca şi la Descartes – *Cogito ergo sum*.

Din perspectiva empirismului senzualist, *a fi* este redus la *a fi perceput*. Aceasta, din cauza faptului că gândirea în genere a fost redusă la percepţie, respectiv noţiunea – la ideea intuitivă sau reprezentare.

Această reducere a determinat încă la John Locke un fel de identificare, prin asemănare, a ideilor cu lucrurile însele, ideile rămânând totuşi un fel de cópii sau modele ale acestora.

O dată instituită această identificare, ea poate să acţioneze într-un dublu sens. La Locke ideile semănau cu lucrurile, fiind adesea considerate lucruri, la Berkeley lucrurile seamănă cu ideile şi sunt considerate idei.

Ce rămâne, de exemplu, dintr-un măr dacă l-aş putea lipsi de forma rotundă, de culoarea verde sau roşie, de densitatea miezului, de gustul acestuia? Nimic. Or, toate acestea sunt ideile sau reprezentările mele despre mărul perceput. El nu este altceva decât ideea mea particulară despre un anumit măr; altfel spus, fiinţa lui perceptibilă.

Există oare şi *altceva* în afara acestei fiinţe perceptibile de către mine sau de către altcineva? Evident că nu. De unde se poate conchide nu numai că *esse est percipi*, ci, în plus, că a fi înseamnă şi a exista, că *esse est exsistere*, ceea ce nu mai spune Berkeley în mod expres, el susţinând însă că obiectul şi senzaţia sau percepţia sunt unul şi acelaşi lucru.

În afară de idei, percepţii şi senzaţii nu există altceva decât *sufletul*, *mintea* sau *eul* care produce aceste idei.

Pentru a înlătura orice obiecţie *à la* John Locke, Berkeley atacă, tot în maniera empirist-senzualistă, împărţirea calităţilor în primare şi secundare. Primele (întinderea, figura, soliditatea, impenetrabilitatea etc.) s-ar baza pe un substrat, o substanţă sau materie, pe care le infirmase chiar Locke, ca ţinând de concepţia greşită despre esenţe. Berkeley le consideră idei abstracte, a căror existenţă a respins-o. În rest, ele sunt la fel de perceptibile ca şi calităţile secundare (culori, sunete, gusturi etc.), de care nici nu pot fi despărţite. Aceasta, pentru că nu poate să existe întindere sau figură fără să fie întindere sau figură a ceva care să aibă o anumită culoare, lungime etc., care să poată fi văzut, pipăit etc.

Dar nu numai substanţa sau materia, ci şi modurile sau relaţiile, cum le numea Locke, se dovedesc de natură perceptivă, în speţă relaţiile, care, şi la John Locke, rezultau din comparaţia obiectelor, şi nu din calităţile lor.

Acestea sunt principalele consecinţe care decurg din admiterea fără rezerve şi în mod exclusivist a principiilor empirist-senzualiste. Ele sunt acceptabile din punct de vedere al intelectului şi vor fi adesea reluate, într-o formă sau alta, de către toţi reprezentanţii acestuia.

În rest, Berkeley se va strădui să îşi diversifice şi să îşi expliciteze doctrina şi totodată să combată eventualele obiecţii care i s-ar putea aduce. Una dintre cele mai cunoscute obiecţii vulgare a devenit anecdotică. Se spune că cineva i-ar fi zis lui Berkeley: „Sunt de acord cu tine că nu mănânc friptură cu cartofi prăjiţi, ci ideea de friptură şi ideea de cartofi prăjiţi. Dar cum se face totuşi că mâncând aceste idei mă satur?" La care Berkeley i-ar fi răspuns: „Ai şi ideea că te-ai săturat!"

În fond, teza inexistenţei lucrurilor externe şi reducerea lor la ideile despre ele semnifică, din perspectiva intelectului, o economie de gândire. Dacă dispun de idei, percepţii şi senzaţii şi am posibilitatea de a le face să se succeadă unele după altele sau să le transform unele în altele, atunci de ce să mai presupun, în plus, că ar exista nişte obiecte cărora să le corespundă aceste idei, că de fapt obiectele se determină unele pe altele, ca de la cauză la efect?

Este aceeaşi replică – dar inversă – precum reproşul adresat de Aristotel lui Platon în legătură cu existenţa ideilor, care nu ar face decât să dubleze inutil lumea lucrurilor sensibile. Din moment ce există lucrurile, de ce să mai existe pentru fiecare lucru şi câte o idee şi pentru fiecare determinaţie a unui lucru o mulţime de alte idei?

Dacă admitem că ideile sunt identice cu lucrurile, atunci e la fel de îndreptăţită şi teza renunţării la lucruri în favoarea ideilor, a percepţiilor şi a senzaţiilor. Totul se reduce la două variante terminologice: ori zic idee, ori zic obiect, este vorba de acelaşi lucru.

Pentru mai multă precizie, trebuie adăugat faptul că Berkeley recunoaşte două tipuri de idei: *idei ale simţurilor* şi *idei ale imaginaţiei*. Primele se nasc din percepţii şi senzaţii independente de voinţa noastră. Ele sunt mai intense, mai vii şi mai clare decât cele ale imaginaţiei. Sunt atât de vii încât ne pot lăsa impresia că ar fi provocate de ceva exterior, din afara lor. Dar, spune Berkeley, este evident că, dacă nu le mai percepem sau dacă nu le-a perceput nimeni, ele sunt ca şi inexistente, chiar dacă ar exista efectiv. Acest „ca şi inexistente" ne aparţine însă nouă, Berkeley spunând pur şi simplu că ele *nu există*, ceea ce nu mai este corect.

Nu de mult s-au sărbătorit 500 de ani de la descoperirea Americii (1492-1992), în care a fost şi Berkeley ca misionar. Or, America, cu cele două continente, nu a existat oare înainte de vizita lui Berkeley sau chiar a lui Columb, înainte de a o vedea orice european şi, respectiv, orice om? În termeni general-filosofici: nu a existat ea înainte de a avea fiinţă, de a fi gândită sau percepută *(esse est percipi)*? A existat, bineînţeles, dar aceasta numai în varianta în care *a exista* este diferit de *a fi*, în care *exsistere* este diferit de *esse*.

Or, Berkeley nu admite acest lucru. Pentru a menţine identitatea *exsistere = esse*, el introduce un al treilea termen între idee şi sufletul perceptiv, şi anume pe Dumnezeu.

Lucrurile-idei nu încetează de a fi când nu mai sunt percepute de către nici un suflet, nu pentru că ar exista ca atare, ci pentru că ar fi percepute *în continuare* de către Dumnezeu. În acelaşi sens, ele au fiinţă, fără să existe, şi *înainte* de a fi percepute de către vreun suflet, pentru faptul că *erau* percepute de către Dumnezeu.

Mai mult, tot lui Dumnezeu îi revine rolul de a determina caracterul persistent pe care îl au ideile simţurilor pentru orice suflet. El determină statornicia, dar şi ordinea şi coerenţa ideilor-percepţii, repetabilitatea şi regularitatea lor, contribuind nu numai la ceea ce pare că există şi sunt numite „lucruri reale", ci şi la ceea ce guvernează lumea acestor lucruri şi se numesc „legile naturii".

Numai ideile imaginaţiei, pe care trebuie să le distingem clar de cele ale simţurilor, depind efectiv de voinţa noastră şi, în loc de „lucruri reale", ele sunt numite „himere".

În rest, o dată admisă convenţia terminologică (lucruri = idei sau percepţii), totul poate să rămână cum era şi înainte.

„Principiile mele – va spune Berkeley – nu deposedează pe nimeni de nici un lucru real. Tot ce vedem, simţim şi auzim rămâne la fel de real ca şi înainte." Ceea ce este corect, căci realitatea este *altceva* decât existenţa şi fiinţa. Realitatea este ceea ce credem noi despre existenţă şi fiinţă. Or, Locke credea că cele două sunt identice, iar Berkeley – că existenţa se reduce la fiinţă.

„Eu nu tăgăduiesc existenţa lucrurilor – va afirma Berkeley –, dacă cineva vrea să o numească astfel." Deci faptul că ceea ce percepem cu simţurile noastre există realmente. „Doar adaug – am spune noi – că această existenţă rezidă în perceperea lor, în faptul de a fi pentru noi; şi anume în maniera lui *esse est percipi*."

Singurul lucru a cărui existenţă noi o negăm, adaugă Berkeley, este ceea ce filosofii numesc materie sau substanţă corporală. Iar prin aceasta nu se aduce nici o pagubă omenirii, care, la drept vorbind, nici nu îi duce lipsa. Şi acest lucru este corect. Ne putem dispensa, într-adevăr, de ceea ce se numeşte materie sau substanţă, ca idei abstracte de maximă generalitate, cum o fac toţi empiriştii senzualişti, căci materia sau substanţa ca atare nu poate fi nici văzută, nici pipăită şi nici mirosită. Şi facem, din punctul de vedere al intelectului, chiar o economie terminologică.

Dar ce facem cu acel suflet al sufletelor, cu acea divinitate pe care o obligăm să perceapă în locul nostru? Să ne suplinească în timp ce dormim, adică să vadă când suntem noi cu ochii închişi, şi anume pentru ca noi să putem vedea atunci când vom binevoi să îi deschidem?

Acesta este în mod evident un adaos, care nu simplifică, ci complică procesul cunoaşterii, pe de o parte, şi, pe de alta, simplifică, într-o manieră infantilă, imaginea despre divinitate, chiar în accepţia populară a *Bibliei*, de care Berkeley nu poate fi considerat străin, pentru simplul motiv că a fost, printre altele, chiar episcop de Oxford.

XIII. Empirismul sceptic al lui David Hume (1711-1776)

Senzualismul idealist al lui George Berkeley este o consecinţă a empirismului senzualist al lui John Locke, a tezei după care orice cunoaştere corectă trebuie să se bazeze pe mărturia simţurilor; în ultimă instanţă, pe o anumită identificare, prin asemănare, a lucrurilor sensibile cu ideile intuitive, care nu ar fi altceva decât reprezentări sau chiar percepţii şi senzaţii.

Pe aceeaşi linie a intelectului, Berkeley va respinge ideile general-abstracte, reducând sfera gândirii şi deci a fiinţei la formele perceptibile – *esse est percipi*. Mai mult, la Berkeley, *fiinţa* este identificată cu *existenţa* în genere.

Teza aceasta este acceptabilă în multe ocazii, mai ales în activitatea practică, în care nu ne interesează decât obiectele perceptibile *hic et nunc* (aici şi acum), deci nu ne întrebăm ce au fost *înainte* de a fi noi înşine şi ce vor fi, sau *dacă* vor mai fi, *după* noi.

Identificarea existenţei cu fiinţa nu poate fi susţinută însă, nici măcar în acest cadru restrâns, fără să se apeleze la sprijinul unei divinităţi care să ne suplinească, pe noi şi pe semenii noştri, *înainte* şi *după* acţiunile noastre perceptive. O divinitate are să perceapă în locul nostru, de exemplu când dormim. Aceasta pentru a nu dispărea, o dată cu percepţiile noastre, şi lucrurile percepute.

Mai mult, această divinitate ar garanta şi caracterul persistent pe care îl au ideile simţurilor, repetabilitatea şi regularitatea lor, care ne îndreptăţeşte să vorbim despre „lucruri reale" şi chiar despre „legi ale naturii".

David Hume a fost cel care a încercat să „cureţe" doctrina lui Berkeley de această divinitate perceptoare a toate, dar imperceptibilă pentru noi toţi.

David Hume a fost şi el un gânditor precoce, care, după propria lui mărturie, pe la optsprezece ani îşi elaborase deja o viziune personală asupra filosofiei. Vor mai trece însă aproape zece ani până când va publica primele părţi ale *Tratatului* său. Aceste părţi vor fi republicate ulterior sub titlul de *Cercetare asupra intelectului omenesc*, despre care va fi vorba în continuare.

David Hume se consideră pe sine un moderat în filosofie şi recomandă o cale de mijloc între intelectualismul extremist şi raţionalismul exagerat. Cu această ocazie, el surprinde corect distincţia dintre cele două atitudini: cea intelectualistă, bazată pe acţiune, pe activitatea practică, pe profit imediat şi

reuşită, şi cea raţionalistă, contemplativă şi cugetătoare, mai mult apreciativă decât activă.

Conform tradiţiei empiriste a intelectului, Hume va oscila mai mult spre prima alternativă, spre simţul comun, spre senzaţii şi percepţii, care menţin legătura permanentă cu existenţa înconjurătoare. Cine se bazează pe simţuri, chiar dacă greşeşte, se poate corecta imediat, pe când cel care se bazează numai pe cugetări generale, dacă a greşit undeva, nu se mai poate corecta şi va ajunge la concluzii din ce în ce mai eronate.

Principial vorbind, admiterea de către Hume a unei laturi raţionale a gândirii, chiar imperfectă, infirmă dictonul *esse est percipi* al lui Berkeley, dar şi clasicul *esse est cogitare*.

Anecdotic vorbind, Hume nu este de acord nici cu Aristotel, care susţinea că femeile au mai puţini dinţi decât bărbaţii fără să se mai uite în gura propriei sale soţii, dar nu va fi de acord nici cu Berkeley, după care ar trebui să îţi ţii tot timpul soţia de mână, ca să nu dispară în momentul în care nu o mai percepi.

Cu alte cuvinte, Hume se întoarce la poziţia mai moderată a lui John Locke, de precizare a naturii şi limitelor intelectului omenesc, dar în aşa fel încât depăşirea acestor limite să înglobeze întreaga metafizică. Aceasta, într-adevăr, nu are nici o legătură cu reuşita imediată în viaţă, în afaceri şi în profesie şi, ca atare, trebuie să fie evitată. Numai în felul acesta vom putea scăpa de incertitudini şi de erori.

Revenind la sursele lui Hume, constatăm că Locke încercase să rezolve problemele metafizicii, ale transcendenţei, de exemplu, acordând un oarecare rol revelaţiei, pe care o tempera cu restricţiile intelectului. Berkeley, în schimb, transpune întreaga metafizică în sfera intelectului, făcând din divinitate un fel de perceptor universal. Pasul următor era acela al excluderii problemelor metafizice din preocupările intelectului, pe motivul că acestea depăşesc limitele înţelegerii umane.

În privinţa ideilor, Hume reia distincţia lui Berkeley, între ideile simţurilor şi ideile imaginaţiei. Pe primele însă le numeşte *impresii*, respectiv percepţii şi senzaţii, iar pe ultimele – *gânduri* sau *idei*, care nu sunt altceva decât reamintiri ale impresiilor. El nu identifică impresiile, respectiv percepţiile cu lucrurile percepute, dar consideră că impresiile sunt mai vii şi mai puternice decât amintirea acestora.

Nici o idee nu poate ajunge în minte decât prin intermediul senzaţiilor sale, ceea ce corespunde tezei lui Locke.

În filosofie, consideră Hume, pot fi utilizaţi însă termeni care nu mai desemnează nici o idee. Problema este de a verifica acest lucru. Dacă termenul corespunde unei idei, atunci, pe linie regresivă, căutăm impresia corespunzătoare acestei idei. Dacă nu există nici o astfel de impresie, ideea ca atare nu are acoperire şi, deci, termenul filosofic este lipsit de semnificaţie.

Cu aceasta însă nu sunt rezolvate toate problemele metafizicii. Chiar dacă ne rezumăm la ideile propriu-zise, cărora le corespund impresii, constatăm că acestea nu sunt izolate, ci într-o permanentă *conexiune*. Această noţiune

aminteşte de relaţia lui Locke şi are, în mod evident, acelaşi caracter subiectiv. Hume vorbeşte adesea de „relaţii între idei", pe care le distinge de faptele propriu-zise.

Conexiunile dintre idei se realizează prin *asemănarea* acestora, prin *contiguitate* în spaţiu şi timp şi prin *cauză şi efect*. Explicaţiile lui Hume merg totuşi pe linia identificării ideilor cu lucrurile. O pictură, spune Hume, pentru faptul că seamănă cu originalul, ne duce cu gândul la acesta. Dar pictura nu este o idee, şi cu atât mai puţin originalul. Acelaşi lucru este valabil şi despre consideraţiile sale în legătură cu matematicile. Relaţiile între figurile geometrice, chiar dacă le considerăm concepte figurale, nu sunt relaţii între ideile despre aceste figuri.

Dar cele mai multe consideraţii le face Hume despre *relaţia dintre cauză şi efect*. Aceasta, consideră el, nu se poate dobândi pe cale raţională, respectiv prin raţionamente *a priori*. Ea se naşte numai din experienţă.

Considerând că relaţia cauzală are loc între două obiecte cu totul diferite, el constată că nici unul dintre acestea, prin calităţile sale, care apar simţurilor, nu sugerează vreo legătură cu celălalt. Cu alte cuvinte, că nici un obiect în sine nu este cauză sau efect.

Prin aceasta Hume respinge principial orice încercare de regresie demonstrativă spre cauze prime sau de progresie spre cauze finale, ultime, cum se face în metafizică.

În mod curios însă, deşi Hume se bazează pe experienţă, iar cauzalitatea este explicată prin intermediul acesteia, el îi neagă existenţa obiectivă, pe motivul că nu este întemeiată raţional.

Din punctul de vedere al experienţei, prin care constatăm conexiunea, respectiv succesiunea a două obiecte sau evenimente, noi nu putem fi siguri nici că această conexiune a avut loc întotdeauna în trecut, în ciuda experienţei trecute, şi nici că va avea loc cu necesitate în viitor. Nu se poate trece, susţine Hume, cu mijloace raţionale, demonstrative, respectiv prin găsire de termen mediu, de la propoziţia că ceva s-a petrecut însoţit mereu de altceva la propoziţia că se va petrece întotdeauna la fel.

Aici, ca şi în cazul lui *cogito, ergo sum*, asistăm la încercarea nereuşită de a transpune raţionamentele ipotetice de tip *ponendo ponens* în raţionamente categorice cu termen mediu.

Trecerea de la *p* la *q* în cadrul implicaţiei nu presupune nici un intermediar, ci doar punerea lui *p*, prin care se realizează şi punerea lui *q*, în forma „dacă *p*, atunci *q*, dar *p*, deci *q*". Dacă cuget, atunci sunt; cuget, deci sunt. Dacă se petrece *p*, atunci se petrece şi *q*; se petrece *p*, deci se petrece şi *q*.

Raţionamentele ipotetice pot justifica relaţia de la cauză la efect, şi deci caracterul, dacă nu raţional, cel puţin inteligibil al acestei relaţii.

Apelul la argumente autentic-raţionale l-ar fi scos, desigur, pe Hume din toate aceste încurcături, dar el nu a uitat totuşi lecţia lui Berkeley şi evită cu orice preţ atât ideile general-abstracte, cât şi postura acestora de esenţe, indiferent dacă acestea sunt concepute *in re* sau *in mente*.

Toţi oamenii sunt muritori, fiindcă omul în genere participă la esenţa de muritor, ca şi restul vieţuitoarelor. Pentru aceasta nu mai este nevoie să verific în trecut dacă toţi oamenii au murit.

Dar Hume nu gândeşte aşa. Numai pentru faptul că anumite cauze seamănă cu altele, spune el, putem presupune că şi efectele lor vor fi asemănătoare, dar de aceasta nu putem fi siguri niciodată. Această nesiguranţă creează *îndoiala sceptică*. Îndoiala sceptică nu înseamnă pur şi simplu respingere, dar nici asentiment. Aceasta, însă, numai în legătură cu speculaţiile filosofice, care nu se află, spune Hume, între graniţele vieţii obişnuite şi ale practicii, deci ale experienţei.

Având în vedere însă faptul că relaţia cauzală, indiferent de atitudinea noastră faţă de ea, ne este utilă, va trebui să îi găsim o soluţionare. Îndoiala sceptică îl determină pe Hume să accepte două soluţii.

Prima se referă la modalitatea noastră de recepţionare a cauzalităţii. Ea se datorează *obişnuinţei* sau *deprinderii* de a considera lucrurile într-un anumit fel, şi nu în altul. În aceste situaţii noi ne dăm asentimentul sau consimţământul pentru anumite enunţuri despre relaţii cauzale nu atât din convingere, cât mai mult din *credinţă*. Noi înşine emitem astfel de credinţe sau opinii, care nu sunt nici total adevărate, dar nici false.

Termenul de credinţă sau opinie *(belief)* a fost preluat de Russell şi apare adesea în lucrările de logică simbolică, până în zilele noastre. El este aici mai comod decât cel de judecată, care presupune disjuncţia rigidă între adevăr şi fals.

O altă soluţie este aceea de a considera relaţia cauzală însăşi ca ţinând de fenomene care se repetă mai mult sau mai puţin uniform, regulat sau sigur, ceea ce le conferă un grad mai mic sau mai mare de *probabilitate*.

Pe baza acestor coordonate, a opiniei şi a probabilităţii, Hume va încerca să respingă ideile metafizice de conexiune necesară şi de putere, forţă sau energie. El respinge atât ideea de forţă sau energie fizică, pe care se bazează astăzi fizica modernă, cât şi pe aceea de forţă sau energie psihică, pe care o pune tot mai mult în evidenţă parapsihologia modernă. Din aceste perspective teoria lui Hume se dovedeşte greşită.

Ceea ce urmărea el prin respingerea acestor forţe a fost însă adoptat de către adversarii doctrinelor religioase tradiţionale.

În mod curios, la fel cum a respins cauzalitatea bazată pe experienţă pentru faptul că nu ar fi raţională, tot aşa va încerca Hume să respingă minunile pentru faptul că ar încălca legile naturii. Or, legile naturii se bazează tocmai pe o credinţă fermă în cauzalitate, ceea ce nu admitea scepticul Hume.

În legătură cu minunile, el porneşte de la faptul că orice enunţ trebuie considerat ca *opinie*, deci ca un adevăr discutabil, în care avem mai multă sau mai puţină încredere. Pe de altă parte, opinia se referă la petrecerea unor evenimente mai mult sau mai puţin probabile, care trebuie observate şi experimentate.

Aceasta ar trebui să fie şi atitudinea noastră faţă de minuni, adică să presupună principial atât îndoiala asentimentului, cât şi probabilitatea

realizării efective. Dar minunile cer un asentiment total, o încredere lipsită de orice bază experimentală.

Minunile sunt acceptate după mărturia sau credinţa altcuiva şi se referă la fenomene care încalcă legile naturii. Deci sunt infirmabile într-un dublu sens, şi logic, şi ontic.

Aici Hume ajunge însă, ca toţi ateii, la o situaţie paradoxală. El neagă minunile pentru că infirmă legile logicii şi ale naturii, dar prin aceasta le confirmă, căci minunile sunt tocmai ceea ce infirmă legile logicii şi ale naturii. Dacă nu le-ar infirma, nu ar mai fi minuni.

Pe de altă parte, însă, tot el neagă şi legile naturii, bazate pe o cauzalitate pe care el o respinge. Dar, atunci, faţă de cine sau faţă de ce mai sunt infirmabile minunile?

XIV. Sistemul filosofic disciplinar al lui Christian Wolff (1679-1754)

Christian Wolff a fost creatorul primului sistem filosofic disciplinar. El este un adept al filosofiei lui Leibniz, dar şi al filosofiei aristotelice, prin intermediul căreia a încercat sistematizarea doctrinei lui Leibniz şi chiar temperarea unor afirmaţii prea categorice ale acestuia. De exemplu, conceptul de „armonie prestabilită", postulat de Leibniz, devine la Wolff o simplă ipoteză îndoielnică. Wolff a fost influenţat şi de metoda de expunere demonstrativă a lui Spinoza, pe care nu o aplică însă decât în mod principial.

Prin Wolff se realizează în filosofia germană o revenire la punctul de vedere al raţiunii şi la logica acestei facultăţi, dar nu în forma ei scolastico-medievală, ci aristotelico-intelectivă. O logică specială care să înglobeze şi contribuţiile metodologiei intelective, dar care să conţină şi elemente de tip gnoseologic. Este vorba de logica numită ulterior clasică sau tradiţională şi, uneori, logică de şcoală, împărţită în logica elementară şi metodologie. Logica elementară cuprinde: teoria noţiunii, teoria judecăţii sau a propoziţiei şi teoria silogismului. În cadrul metodologiei, pe Wolff îl interesează experienţa pe care se bazează adevărul judecăţilor, ca explicaţii şi soluţii ale problemelor pe care le ridică experienţa. În fine, tratează despre ştiinţă, credinţă, părere şi eroare. Toate acestea sunt legate de utilizarea practică a cunoştinţelor în vederea fericirii oamenilor, care nu se poate realiza, după Wolff, decât prin cunoştinţe clare şi distincte. De aici şi necesitatea logicii ca propedeutică a filosofiei. Lucrarea de logică a lui Wolff se intitulează *Gânduri raţionale despre puterile minţii omeneşti şi utilizarea ei corectă în cunoaşterea adevărului*, ceea ce reprezintă şi o caracterizare concisă a acestei concepţii.

În genere, Wolff consideră că filosofia ar putea fi expusă deductiv, pornind de la un principiu suprem. Acesta ar fi principiul contradicţiei, numit de regulă al noncontradicţiei, din care s-ar putea deduce şi principiul raţiunii suficiente. Orice lucru trebuie să aibă un temei al său, căci altfel s-ar putea naşte din nimic sau din ceva care să îi fie cu totul contrar, ceea ce nu este posibil, în virtutea noncontradicţiei. Principial, în filosofie ar trebui utilizată aceeaşi metodă ca în matematici, ceea ce nu înseamnă însă că metoda filosofiei ar fi matematică sau geometrică, aşa cum credea Spinoza, ci doar faptul că atât filosofia, cât şi matematicile se bazează pe logică. În genere, consideră Wolff în

maniera lui Leibniz, dintr-o noţiune nu putem deduce altceva decât ceea ce se găseşte deja în ea. Din această cauză, el considera că aşa-numitele „note" ale unei noţiuni nu sunt altceva decât alte noţiuni pe care le cuprinde în înţelesul ei. Din noţiunea de *muritor*, de exemplu, putem deduce noţiunea de *om*, căci ultima e cuprinsă în prima. Şi tot aşa putem deduce, din noţiunea de *om*, pe cea de *filosof*. Ceea ce presupune acceptarea unui tip de diviziune noţională *à la* Platon. Judecăţile sunt adevărate, tot în maniera lui Leibniz, numai în măsura în care reprezintă analize corecte ale noţiunii-subiect, care trebuie să cuprindă noţiunea-predicat.

Spre deosebire de acest deductivism logic, în cadrul ştiinţelor experimentale sau bazate pe experienţă, judecăţile se obţin prin observarea şi cercetarea naturii. Din această cauză, noţiunile filosofice sunt clare şi distincte, pe când cele ştiinţific-experimentale au nevoie permanentă de clarificare, ceea ce nu se petrece decât în timp. Şi acesta este un ecou leibnizian al împărţirii adevărurilor în necesare şi factuale, primele fiind independente de orice experienţă, sau analitice.

Filosofia este, după Wolff, ştiinţa a tot ceea ce este real şi posibil. Posibil este ceea ce nu conţine în sine nimic contradictoriu, ceea ce poate fi gândit corect.

Filosofia are două părţi, *filosofia teoretică* sau metafizica şi *filosofia practică*. Ambele se bazează pe logică, în calitate de propedeutică.

Metafizica se împarte în *ontologie*, care tratează despre existenţă în genere, în *psihologia raţională*, care tratează despre suflet, în *cosmologia raţională*, care tratează despre Univers, şi în *teologia raţională*, care tratează despre Dumnezeu.

În *ontologie* este vorba despre proprietăţile şi tipurile principale de existenţă. Determinaţiile unui lucru, pe care nu le mai are nici un alt lucru, constituie esenţa lui. Determinaţiile care decurg din esenţa unui lucru sunt proprietăţile acestuia. Proprietăţile care nu decurg din acestea, dar care nu le contrazic, se numesc *moduri*. Primele sunt proprietăţi permanente, ultimele – accidentale. Dacă un lucru este complet determinat, atunci este *real*. Şi, invers, ceea ce este real este complet determinat. Numai lucrurile individuale sunt complet determinate. Un lucru este complex dacă se compune din mai multe părţi diferite. Acestea trebuie să fie exterioare una faţă de cealaltă şi să constituie o anumită întindere sau extensiune spaţială. Orice lucru complex are întindere. *Spaţiul* reprezintă ordinea lucrurilor complexe considerate simultan. *Timpul* este ordinea lor succesivă. Există, după Wolff, şi lucruri simple care nu apar ca atare în experienţă. Ele sunt lipsite de întindere, de înfăţişare şi de părţi. Aceste existenţe simple sunt numite *substanţe*. Noţiunea de substanţă presupune transformare şi, deci, dotarea cu o anumită *forţă*. Substanţele îşi au temeiul în ele însele şi amintesc de monade, pe care Wolff le numeşte însă „atomi ai naturii". Lucrurile compuse sunt agregate din astfel de substanţe, iar forţa lor este produsul forţelor substanţiale.

Cosmologia tratează despre totalitatea lucrurilor compuse. Transformările lumii sau ale Universului depind de alcătuirea părţilor sale componente şi de

deplasarea acestora în conformitate cu legile mişcării. Lumea este asemănătoare unui ceas sau unui mecanism, în care nu ne putem imagina nimic întâmplător. Cu toate acestea, necesitatea în Univers sau ordinea prestabilită este numai ipotetică. Lumea, arată Wolff, ar fi putut să fie altfel decât este. Lumea fizică este alcătuită din corpuri care au întindere, figură şi mărime, care se pot transforma. Orice masă corporală are o forţă de inerţie şi una de mişcare. Corpurile fizice sunt alcătuite din elemente simple care le furnizează materia şi forţa de mişcare, ceea ce a pus în evidenţă ontologia. Dacă în ontologie se pornea de la simplu spre complex, în cosmologie se pleacă de la complexitatea Universului spre atomii naturii.

Din cauză că lumea este ceva accidental, care putea fi şi altfel, ea nu-şi poate avea raţiunea suficientă în sine. Faptul că ea este totuşi aşa se datorează lui Dumnezeu, care a construit-o, cum am mai spus, asemenea unei maşini funcţionale. Aceasta este explicaţia faptului că structura Universului pare o minune. Ea este şi va rămâne o minune, indiferent câte dintre secretele ei vom cunoaşte. Mai mult, chiar cunoaşterea unor astfel de secrete ne conduce la descoperirea treptată a altor minuni, adică a altor lucruri inexplicabile raţional. Cosmologia conduce deci, după Wolff, la postularea limitelor raţiunii.

Psihologia raţională porneşte de la postularea sufletului ca substanţă simplă. Sufletul este un fel de esenţă în noi, prin care cunoaştem celelalte lucruri şi suntem conştienţi de noi înşine. Existenţa sufletului este o certitudine nemijlocită. Ca substanţă simplă, sufletul îşi are forţa în sine însuşi. Această forţă se manifestă în capacitatea de a-şi reprezenta lumea. Diferitele activităţi ale sufletului desemnează diferitele modificări ale forţei de reprezentare. Două dintre ele sunt fundamentale: cunoaşterea şi dorinţa.

Senzaţiile şi reprezentările obscure sunt oferite de simţuri şi de fantezie, iar cele clare şi distincte sunt obţinute prin activitatea proprie a sufletului, respectiv a minţii. Raţiunea constă în fixarea legăturilor dintre adevăruri prin intermediul raţionamentelor sau al silogismelor. Din reprezentări iau naştere dorinţele, prin aceea că sufletul, ca forţă, are tendinţa de a-şi modifica stările, de a trece de la o reprezentare la alta. Plăcerea şi neplăcerea sunt atitudini ale sufletului faţă de reprezentări pe care le doreşte sau vrea să le evite. În felul acesta apar în suflet noţiunile de frumos şi de urât, de bine şi de rău.

Legătura dintre suflet şi trup presupune o armonizare a forţei sufleteşti cu cea corporală. Dar prima este simplă, ca monadele-suflet ale lui Leibniz, pe când ultima e rezultanta forţelor compuse ale substanţelor corporale. Ar fi vorba, şi în acest caz, de o armonie prestabilită între suflet şi corp, a cărei raţiune suficientă sau temei ar consta în transformările cosmice.

Teologia raţională sau *naturală* este considerată ca opusă teologiei bazate pe aşa-numitele revelaţii supranaturale. Wolff face apel la argumentul cosmologic al existenţei lui Dumnezeu. Lumea şi lucrurile sunt accidentale, căci puteau fi şi altfel. Această accidentalitate însă trebuie să aibă totuşi o raţiune de a fi, ce rezidă într-o cauză din afara lumii, care o transcende şi pe care o numim Dumnezeu. Argumentul acesta a fost numit şi „accidentalitatea lumii".

Din perspectivă ontologică, Dumnezeu este esenţa supremă, a cărei existenţă aparţine întregii realităţi. Determinaţiile fiinţei divine nu sunt deductibile *a priori* şi ţin de sufletul uman. Mai precis, de perfecţiunea însuşirilor acestuia, a cunoaşterii şi a voinţei divine ca facultăţi perfecte.

Justificarea divinităţii şi explicarea răului din lume se datorează faptului că ea a făcut lumea, deşi minunată, totuşi finită şi imperfectă. Răul metafizic, fizic şi moral îşi găsesc astfel o justificare pe plan universal, cosmic. Pe de altă parte, însă, scopul final al Universului l-ar constitui tocmai omul, ca intenţie supremă a divinităţii, căci numai prin om poate fi cunoscută şi venerată divinitatea.

Filosofia practică se împarte la Wolff în *etică*, *economie* şi *politică*. Etica lui este strict raţionalistă şi nu se bazează pe plăcerea empirică. Regulile de comportare sunt dictate ca imperative raţionale şi au valoare în sine şi pentru sine. Ceea ce este bine rămâne bine (iar răul rămâne rău), chiar dacă nu ar exista Dumnezeu, care să sancţioneze faptele umane. În concluzie, fă ceea ce îţi este de folos ţie şi tuturor celorlalţi oameni şi evită ceea ce este dăunător. Este folositor ceea ce corespunde naturii umane. Viaţa conformă naturii umane coincide cu fericirea individuală, dar şi cu cea colectivă, căci nu lezează interesele nimănui. Binele moral este un bine al întregii specii umane.

Sistemul lui Wolff s-a bucurat de o mare trecere şi a fost prelucrat şi extins atât ca întreg, cât şi ca discipline separate. Influenţa filosofiei sale, în ciuda criticii kantiene, a durat până la începutul secolului al XX-lea. Într-un fel sau altul, orice filosof sistematic, didacticist sau nu, profesează disciplinele filosofice statornicite de Wolff.

Cel mai renumit discipol al lui Wolff a fost **Alexander Gottlieb Baumgarten** (1714-1762). El a fost cel care a introdus o nouă disciplină în sistemul lui Wolff, şi anume *estetica*. Chiar şi termenul îi aparţine lui Baumgarten, ca şi cel de *gnoseologie*, introdus tot de el, pentru a desemna teoria cunoaşterii.

XV. Cunoaşterea nemijlocită la Jacobi (1743-1819)

Sistemul filosofic disciplinar al lui Christian Wolff, cu propedeutica sa logică şi cu cele două părţi ale sale, filosofia teoretică (divizată în ontologie, psihologie, cosmologie şi teologie) şi filosofia practică (divizată în etică, economie şi politică), a stimulat extinderea tratării disciplinare a filosofiei, fie pe aceleaşi discipline, fie pe discipline suplimentare, cum au fost cele introduse de Baumgarten: gnoseologia şi estetica. Maniera disciplinară de tratare a filosofiei se menţine până în zilele noastre şi se va menţine în continuare, mai ales în învăţământ. Ceea ce s-a făcut în plus a fost separarea disciplinelor filosofice fundamentale: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia şi epistemologia, de cele derivate, ca etica şi estetica. În al doilea rând, au fost excluse anumite discipline, ca psihologia, cosmologia sau teologia, care s-au separat de filosofie. În al treilea rând, au fost introduse noi discipline secundare, ca axiologia, fenomenologia sau hermeneutica.

Există însă şi câteva riscuri legate de practicarea disciplinară a filosofiei. Unul dintre ele este acela de practicare unilaterală a câtorva discipline sau chiar a uneia singure, fundamentală sau secundară, de unde decurge fie pericolul absolutizării acesteia, fie acela al tratării ei pe baza unor principii contrare celorlalte discipline.

De genul acesta este maniera în care tratează Wolff teologia raţională. Prin „argumentul accidentalităţii" el elaborează o teorie în care principiul raţiunii suficiente, de natură gnoseologică, este prelungit în domeniul transcendenţei şi atribuit divinităţii.

Adept al filosofiei disciplinare, **Moses Mendelssohn** (1729-1786) atribuie în aceeaşi manieră divinităţii nu numai principiul raţiunii suficiente, aplicabil accidentalităţii, ci chiar un intelect infinit şi perfect care ar putea să gândească totalitatea tuturor posibilităţilor ca posibile şi totalitatea tuturor realităţilor ca reale. El ajunge în felul acesta, în lucrarea *Morgenstunden (Ore matinale)*, să justifice pe planul teologiei raţionale divinitatea, dar să încalce principiile cunoaşterii umane, ale gnoseologiei, prin postularea unui alt tip de cunoaştere, neuman, despre care, principial, n-am putea să ştim nimic.

Friedrich Heinrich Jacobi, în lucrarea *Scrisori despre doctrina lui Spinoza* (1785), afirmă că actul cunoaşterii mijlocite, bazat pe principiul raţiunii

suficiente şi al cauzalităţii în genere, după care tot ceea ce există trebuie să aibă o cauză, a cărei determinare înseamnă cunoaştere, nu se poate referi decât la domenii finite, strict determinate. În genere, raţiunea surprinde numai determinări ale condiţionatului, mecanisme sau legi ale naturii. Noi înţelegem un lucru când îl putem deduce din cauzele sale proxime. Regresia spre cauza primă înseamnă o regresie spre cauze tot mai îndepărtate şi mai puţin cunoscute, deci o îndepărtare de cunoaşterea mijlocită propriu-zisă.

Nu numai obiectele cunoaşterii sunt finite, ci şi raţiunea însăşi, care face parte din acestea, din natură, din totalitatea lucrurilor condiţionate, deci finite. Mai mult, chiar omul nu este decât o formă pe care a îmbrăcat-o această raţiune.

Cu toate acestea, consideră Jacobi, însuşi conceptul de condiţionat, de finit şi mijlocit, presupune un necondiţionat. Mai mult, noi avem reprezentarea condiţionatului pe baza unei reprezentări a necondiţionatului, de care ar depinde primul. Pe de altă parte însă, pentru a vorbi despre acest necondiţionat, pentru a-l face posibil, deci inteligibil şi necontradictoriu, el trebuie să fie încadrat în lanţul cauzal al condiţionărilor, dar atunci înseamnă că el însuşi devine condiţionat.

Principial, aceasta este o consecinţă a tratării disciplinare a filosofiei, cu absolutizarea raţiunii şi a principiilor sale şi transpunerea ei, din domeniul logicii şi al cunoaşterii mijlocite, în domeniul teologiei, care tocmai din aceste motive devine o *teologie raţională*. Adică o teologie bazată pe raţiune şi principiile sale.

Pentru Jacobi însă necondiţionatul este supranaturalul, infinitul, deneînţelesul, cel care nu se supune legilor raţiunii şi este, deci, în afara cunoaşterii noastre mijlocite. Acesta este Dumnezeu.

Dumnezeu, absolutul, necondiţionatul nu poate fi demonstrat, căci a demonstra, a înţelege sau a raţiona înseamnă a deduce ceva din propriile sale condiţii. În cazul divinităţii este vorba de o cunoaştere nemijlocită, pe care Jacobi o numeşte *credinţă*. Noi avem conştiinţa divinităţii în mod nemijlocit. Omul are capacitatea ca, în reprezentările sale, în gândirea sa, să depăşească ceea ce e natural şi sensibil. Supranaturalul şi transcendentul sunt la fel de certe, în mintea omului, ca şi propria sa existenţă. Mai mult, consideră Jacobi, certitudinea în existenţa supranaturalului se identifică cu conştiinţa de sine a omului. Pe cât de sigur sunt că eu exist, tot pe atât de sigur sunt de existenţa lui Dumnezeu, şi nu am nevoie de nici o demonstraţie pentru aceasta.

Credinţa este, după Jacobi, un tip de cunoaştere nemijlocită, care diferă de cea raţională, mijlocită, nu numai prin metodă, dar şi prin obiect. Cunoaşterea nemijlocită are ca obiect absolutul, infinitul, supranaturalul, cunoaşterea mijlocită are ca obiect relativul, finitul, natura.

Cunoaşterea nemijlocită se realizează prin intermediul *revelaţiei*. Este vorba de o revelaţie diferită de cea teologică. Aceasta din urmă este o cunoştinţă nemijlocită transmisă sau comunicată din afară, este o revelaţie transcendentă. Acelaşi lucru este valabil şi despre credinţă. Cea religioasă este credinţa într-o anumită doctrină sau dogmă determinată.

Revelaţia, în sensul lui Jacobi, are mai degrabă o cauză lăuntrică şi se referă şi la ceea ce nu are semnificaţie religioasă. Se poate vorbi astfel de o revelaţie a naturii, ca ansamblul imperceptibil şi inconceptibil al tuturor lucrurilor naturale, sau de revelaţia Cosmosului, ca ansamblul inconceptibil al tuturor corpurilor cereşti.

Pentru a distinge şi mai mult cunoaşterea nemijlocită de cea mijlocită, Jacobi o transpune şi la nivel senzorial. El consideră că există două facultăţi diferite de percepere: una cu ajutorul organelor de simţ, auditive, vizuale, tactile, gustative, olfactive, deci corporale, şi o alta cu ajutorul unui alt organ, invizibil, care nu se înfăţişează simţurilor exterioare în nici un fel şi a cărui existenţă se manifestă numai prin sentimente.

Filosofia lui Jacobi în ansamblu este o reacţie împotriva filosofiei disciplinare, care se dovedeşte, cel puţin în domeniul teologiei raţionale, ca fiind deficitară, din cauza absolutizării principiilor raţionale. El este contemporan cu Immanuel Kant. Chiar poate fi considerat, prin alte lucrări, ca un critic al lui Kant. În *Scrisorile* menţionate el se dovedeşte însă un predecesor al criticismului kantian. Kant va cerceta sistematic domeniul acelei cunoaşteri referitoare la necondiţionat, pe care o va distinge, sub denumirea de raţiune speculativă, atât de intelect, cât şi de raţiunea pură. Pe baza acestei distincţii, Kant va supune criticii trei dintre disciplinele wolffiene: cosmologia, psihologia şi teologia raţională. În continuare, Hegel, precedat de Fichte şi Schelling, va denumi *speculaţiune* domeniul acelei cunoaşteri bazate pe revelaţie. Ea va fi o facultate integratoare a intelectului şi a raţiunii, pe baza căreia Hegel va construi un sistem filosofic nedisciplinar. Pentru aceasta însă era necesar ca, în prealabil, aceste discipline să se constituie ca atare.

XVI. Schema sistemului doctrinal la Immanuel Kant (1724-1804)

Absolutizarea intelectului conduce la senzualism şi empirism. Acestea se dovedesc utile acţiunii în genere, dezvoltării ştiinţelor experimentale şi a tehnicii, deci victoriei omului asupra naturii, prin renunţarea la esenţă şi raţiune: *ad essentiam renuntiando vincimus*. Dar iată că deficienţele absolutizării sale se fac simţite de timpuriu.

Poziţia sceptică pe care o determină intelectualismul se cerea depăşită, şi anume prin recuperarea raţionalismului abandonat.

Această misiune recuperatorie a fost revendicată de către filosoful german Immanuel Kant. Dacă n-ar fi fost el, s-ar fi găsit altul s-o facă, mai repede sau mai târziu. Cert este însă că nu ar fi reuşit să o facă mai bine, mai temeinic decât a făcut-o acesta. În aşa fel, încât a reuşit să-şi înscrie numele alături de cel al lui Platon şi, respectiv, al lui Aristotel.

Aceasta nu înseamnă însă că a şi făcut-o în mod perfect, nici în privinţa formei, nici a conţinutului. El însuşi se vaită, chiar înainte de publicarea *Criticii raţiunii pure*, că nu a reuşit să îi dea o formă corespunzătoare, că stilul e greoi şi adesea neinteligibil. Hegel îl numea chiar „barbar". Dar, se scuză Kant, deşi a meditat la conţinut aproape două decenii, la planul lucrării, la întregul ei, la sistemul care îi stă la bază, nu a mai avut răgazul să se ocupe şi de „înfăţişarea întregului".

Deficienţele lucrării nu sunt însă doar de natură stilistică, ci şi, după cum am amintit deja, de conţinut. Mai mult, tocmai conţinutul este cel care a determinat şi apariţia dificultăţilor de formă.

Şi, cu toate că acest lucru rămâne de dovedit, dificultatea cea mai serioasă, lingvistico-terminologică, dar şi psihică şi cogitativă, o constituie faptul că Immanuel Kant a încercat să lucreze pe trei tărâmuri (al intelectului, al raţiunii şi al speculaţiunii) cu aceleaşi instrumente, şi anume ale intelectului.

Întreaga sa doctrină, în care a încercat să recupereze terenurile pierdute ale filosofiei, raţiunea şi speculaţiunea, rămâne totuşi, în principal, intelectualistă. Şi, în legătură cu raţiunea, trebuie spus că, deşi o acceptă, o ţine mereu în frâu şi chiar o îngrădeşte, interzicându-i să-şi depăşească limitele. Ceea ce va fi totuşi suficient pentru întemeierea critică a moralei şi esteticii, dar şi pentru asigurarea premiselor pentru cea de-a cincea componentă a

filosofiei, respectiv *teoria cunoaşterii ştiinţifice* sau *epistemologia*. Aceasta, cel puţin în privinţa fundamentelor matematicii.

Ceea ce ne interesează pe noi este ansamblul, planul sau sistemul doctrinei kantiene, pentru a vedea care sunt punctele în care a lucrat, în care a construit efectiv, adică *ce* şi *cum* a construit, care sunt punctele de care a dispus în prealabil şi care sunt punctele pe care doar le-a atins, fără a dispune de mijloacele necesare pentru a le parcurge.

În plus, şi acesta este un lucru foarte important, vom vedea ceea ce Kant a fost nevoit nu numai să recupereze, ci şi să *reducă* din domeniul filosofiei.

Întreprinderea nu este uşor de dus la bun sfârşit, deoarece Kant însuşi, mai ales prin *Prolegomena* şi prin *Prefeţele* la *Critica raţiunii pure*, deschide piste false pe care s-a mers şi se mai merge încă.

Există şi părerea că Immanuel Kant, deşi ar fi putut el însuşi să lămurească lucrurile, s-a străduit, dimpotrivă, să le încurce şi mai rău. Să prezinte, de exemplu, unele consecinţe ale doctrinei sale ca premise sau puncte de plecare.

În genere, exegeţii au împărţit lucrările publicate ale lui Kant în două, ca ţinând fie de perioada precriticistă, dinaintea *Criticii raţiunii pure*, fie de perioada următoare. Împărţirea este corectă, dar elementele criticiste din prima perioadă nu pot justifica, prin ele însele, amploarea *Criticii* în discuţie, mai ales că între cele două perioade publicistice există o pauză considerabilă (care depăşeşte doisprezece ani) şi în care Kant spunea că a lucrat la elaborarea *Criticii*.

Greşeala exegeţilor constă în aceea că nu au ţinut cont de un lucru esenţial, de acela că Immanuel Kant a fost profesor, că a predat timp de mai multe decenii şi că aici, în lecţiile sale, se găsesc formele incipiente ale *Criticii*. Desconsiderarea acestor lecţii, dintre care unele, şi anume cele mai importante, de logică, au fost publicate abia în zilele noastre, mai precis în 1966, se datorează faptului că Immanuel Kant a ţinut o mulţime de cursuri, de matematică, fizică, drept şi chiar geografie, şi anume după cărţile publicate ale *altor* profesori. De unde s-a ajuns la concluzia eronată că el nu ar fi avut la aceste cursuri nici o contribuţie personală, că ar fi citit pur şi simplu, la curs, din manualele respective. Ceea ce şi făcea, însă cu deosebirea că manualele în discuţie erau împănate cu tot felul de însemnări, făcute de-a lungul anilor, şi care erau, de asemenea, citite. Uneori ele depăşeau cu mult, cu sute de file chiar, textul manualelor de bază. Aceasta este situaţia şi în legătură cu lucrarea lui Georg Friedrich Meier, intitulată *Extras din teoria raţiunii*, publicată în 1752, după care preda Kant *logica generală*.

Dovada că însemnările la acest manual erau considerate de către Kant ca deosebit de importante o constituie faptul că a cerut unuia dintre apropiaţii săi să încerce transcrierea lor în forma unei cărţi. Este vorba de Gottlob Benjamin Jäsche şi de lucrarea *Logica generală*, tradusă de noi în limba română şi publicată în 1985.

Fără să cunoască manuscrisele după care a lucrat Jäsche, publicate şi acestea, împreună cu lucrarea lui Meier, abia în anul 1914, marii exegeţi ai kantianismului nu i-au acordat nici o importanţă. Elementele criticiste din

cadrul *Logicii generale* au fost considerate tardive şi introduse de către Jäsche în mod arbitrar.

După publicarea unor notiţe de la lecţiunile lui Kant, ca şi după republicarea lucrării lui Meier, s-a constatat că vina nu era a lui Jäsche, ci a lui Kant însuşi, iar multe contribuţii, considerate kantiene şi perpetuate în toate *Criticile*, s-a dovedit că îi aparţineau lui Meier sau că erau pur şi simplu locuri comune în logica vremii. Acest lucru este cel mai important, anume că este vorba de logică, de ceva care nu figurează ca atare pe nici una dintre pistele pe care au mers comentatorii.

În plus, tot pe linie logică, noi cunoaştem astăzi logica simbolică, de care nu aveau ştiinţă comentatorii kantieni din trecut şi care, într-un anumit sens, se năştea deja în *Critica raţiunii pure*. În fine, un ultim element de actualitate îl constituie fundamentele matematicii, şi anume neointuiţionismul, a cărui origine se găseşte tot în amintita *Critică a raţiunii pure*.

Logica generală a lui Kant cuprinde o mare parte introductivă, care conţine elemente explicative ale doctrinei sale, expuse într-o manieră simplă şi clară, spre deosebire de *Prolegomena*.

Important este aici faptul că, în ciuda dimensiunilor extinse, Kant urmăreşte totuşi manualul lui Meier, care trata despre legătura logicii cu teoria cunoaşterii şi cu ştiinţele în genere, despre împărţirea ei în analitică şi dialectică, precum şi în practică şi teoretică.

Un lucru esenţial îl constituie *identificarea*, în acest cadru, a *logicii* cu *filosofia*, şi totodată reducerea logicii, în maniera lui Meier, la *critica raţiunii*, în vederea obţinerii unei cunoştinţe erudite şi, respectiv, a unei perfecţiuni a cunoaşterii.

Kant însuşi, în 1765, menţionează faptul că logica lui Meier oferă, o dată cu o „critică a raţiunii", şi o „critică a gustului", concretizată în *perfecţiunea estetică a cunoaşterii*.

Distincţiile acestea dintre *teoretic*, *practic* şi *estetic*, cu aplicare la *critica raţiunii*, prefigurează în fond tabloul celor trei *Critici* şi totodată specificul *logic* al acestora.

Se poate conchide, chiar de la acest nivel de generalitate, că identificarea logicii cu filosofia şi a celei dintâi cu *critica raţiunii* în genere nu putea să determine decât un aspect *critic* al întregii filosofii kantiene. Nu faptul că nu a mai avut timp l-a împiedicat pe Kant să elaboreze o filosofie post-critică, ci acela că filosofia era redusă principial, atât de către Meier, cât şi de către Kant, la *critică*. O filosofie constructivă, identificată cu logica, necesita o logică la rândul ei constructivă, şi nu critică.

Dovada că structura celor trei *Critici* este de natură logică o constituie împărţirea lor în *teorie elementară* şi *metodologie*, iar a teoriei elementare – în *analitică* şi *dialectică*. Adică exact în maniera logicii tradiţionale, profesată şi de Meier.

Structura aceasta nu implică însă, în principiu, o viziune critică. Logica lui Meier, în ciuda aspectelor critice, urmăreşte cele trei tipuri de perfecţiuni, şi devine prin aceasta constructivă. Cea kantiană, prin introducerea unei semnificaţii speciale a *dialecticii*, pierde această dimensiune.

Spre deosebire de Meier, care, ca şi Aristotel, înţelege prin dialectică logica probabilului, respectiv a opiniei faţă de certitudine, Kant asimilează dialectica *eristicii* sau *sofisticii*.

Ce-i drept, dialectica a avut şi această semnificaţie, de exemplu pe vremea megaricilor, dar numai în mod accidental. Reducerea de către Kant a dialecticii la sofistică, respectiv la o semnificaţie negativă, este cauza pentru care întreaga sa logică, şi, respectiv, filosofie, se vor concentra în direcţia combaterii dialecticii şi a consecinţelor sale, ceea ce înseamnă critică şi, în ultimă instanţă, *criticism*.

Tot în *Logica generală* Kant va spune explicit că filosofia în genere nu este decât o *aplicare* a raţiunii, care trebuie făcută în mod critic, adică prin evitarea dialecticii.

Contrar filosofiei dogmatice a lui Leibniz şi Wolff, considerată defectuoasă, Kant vorbeşte despre *metoda filosofării critice*. „Epoca noastră – consideră el – este epoca *criticii*." Ceea ce exclude, principial, din viziunea sa preocupările filosofice constructive.

Aceasta nu înseamnă însă că Immanuel Kant, în *Criticile* sale, nu ar fi avut contribuţii de mare însemnătate, care, independent de perspectiva critică, au condus la stimularea gândirii filosofice constructive.

În legătură cu *Critica raţiunii pure*, care întruneşte în cea mai mare măsură exigenţele criticii logice, trebuie adăugat că, faţă de structura logicii generale, ea mai conţine o parte introductivă, numită *estetică*. Şi aceasta are un corespondent în logica lui Meier, ca şi în logicile obişnuite, cu tentă gnoseologică, prin referinţele la treapta senzorială a cunoaşterii *(cognitio intuitiva)*, care o pregăteşte pe cea raţională, respectiv conceptuală.

Termenul de „estetică" este folosit aici cu semnificaţia originară, de la *aisthesis* = senzaţie.

Din perspectiva întregului, deci, sau a planului general, *Critica raţiunii pure* are structura unei logici tradiţionale, din care a şi provenit, prin adaosuri succesive. În măsura în care aceste adaosuri nu au depăşit cadrul logicii tradiţionale, ele au fost introduse în *logica generală*, aşa cum apare aceasta în ediţia lui Jäsche sau în prelegerile lui Kant; în măsura însă în care contribuţiile lui Kant pe linie gnoseologică, psihologică şi epistemologică au depăşit acest cadru, ele au fost înglobate în *Critica raţiunii pure* şi, respectiv, în *logica transcendentală*, care, deşi este *altceva* decât logica generală, a fost expusă după *acelaşi* plan.

Având în vedere distincţiile cu care vom opera în continuare şi pe care am încercat să le evidenţiem şi la filosofii parcurşi până acum (intelect-raţiune-speculaţiune), putem spune de pe acum că structura logică a *Criticii* lui Kant nu este corespunzătoare decât *raţiunii*, şi acesteia – numai în accepţiune tradiţională.

Vom constata însă că raţiunea la Kant, împărţită între intelect şi speculaţiune, nu mai corespunde accepţiei tradiţionale şi, ca atare, schema logică sau planul întregii doctrine este necorespunzător. Kant însuşi şi-a dat seama de acest lucru, dar nu a mai putut să remedieze situaţia, căci planul devenise operativ, îşi pusese deja amprenta terminologică pe întregul edificiu şi crease dificultăţile pe care Kant nu le mai putea rezolva.

În plus, în ciuda contribuţiilor sale substanţiale, Kant era obsedat de faptul că logica nu mai făcuse nici un pas înainte de la Aristotel. Or, Kant însuşi prefigurează în *Critica raţiunii pure* alte două logici, diferite de cea aristotelică: logica intelectului şi cea speculativă. Pe ambele însă le îmbracă în veşmintele logicii tradiţionale.

Aceeaşi obsesie îl va face pe Hegel să vorbească despre concept, judecată şi silogism în logica speculativă, dar şi pe Frege şi Russell – despre concept şi propoziţie în logica simbolică.

Ca regulă generală, în filosofie noul apare în veşmintele vechiului. Din această cauză, analiza unei opere filosofice nu se face *lingvistic*, reproducând ce *a spus* filosoful, ci *hermeneutic*, încercând să *înţelegem* ceea ce *a vrut* să spună.

XVII. Immanuel Kant – Estetica transcendentală

Datorită identificării logicii cu filosofia şi a dialecticii cu eristica sau sofistica, doctrina kantiană este o filosofie critică pe plan teoretic, practic şi estetic, cum era şi doctrina lui Meier, dar cu caracter critic mai pronunţat. Meier urmărea *perfecţionarea* cunoaşterii pe cele trei planuri, pe când Kant viza restrângerea logicii la domeniul analitic şi evitarea dialecticii prin critica raţiunii.

Termenul de „critică a raţiunii" era o expresie stranie, cum ar părea, de exemplu, „critica văzului" sau „critica auzului". Criticăm, de regulă, concepţii sau teorii *despre* ceva, şi nu acel „ceva". Criticăm teoria geocentrică *despre* sistemul solar, dar nu criticăm sistemul solar ca atare. Kant îşi propune deci să critice o facultate a cunoaşterii care ar purta în ea însăşi vina unor interpretări greşite, sofistice. Nu interpreţii raţiunii ar fi cei care greşesc, ci raţiunea însăşi, pe când intelectul, dimpotrivă, ar fi cel care nu greşeşte niciodată. Aceasta, datorită faptului că intelectul, spre deosebire de raţiune, se raportează, prin intermediul sensibilităţii, la obiecte.

Această manieră de personificare a facultăţilor de gândire şi de cunoaştere în genere devine o caracteristică a filosofiei germane, în care se face abstracţie sau este pur şi simplu ignorat subiectul cunoscător, ceea ce contribuie în plus la obscuritatea exprimării.

Pentru a ilustra virtuţile intelectului, legat de sensibilitate, Kant, în maniera gnoseologizantă a logicii tradiţionale, mai adaugă teoriei elementare o parte introductivă, numită *Estetica transcendentală*, referitoare la cunoaşterea senzorială.

Despre cunoaşterea prin simţuri au vorbit pe larg empiriştii senzualişti englezi, dar, aşa cum am subliniat de nenumărate ori, ei nu făceau distincţie clară între sensibilitate şi intelect. Formele de bază ale intelectului, respectiv ideile intuitive, erau identificate, în toate accepţiile empiriste, cu percepţiile şi, eventual, cu reprezentările obişnuite. Este un merit al lui Kant, pe linie gnoseologică, de a le fi *separat* cu stricteţe.

Estetica lui Kant reprezintă, chiar după propriile sale cuvinte, o izolare a sensibilităţii de intelect. Dar estetica lui este în acelaşi timp *transcendentală*. Prin „transcendentală" Kant desemnează orice cunoaştere care se ocupă în genere nu de obiecte, ci de *modul* nostru de cunoaştere a obiectelor, şi anume întrucât acestea sunt posibile *a priori*.

Rezultă deci faptul că transcendentalul ţine de domeniul cunoaşterii, deci al subiectivităţii, şi nu al obiectivităţii. Transcendentală nu poate fi decât o cunoştinţă fie sensibilă, fie intelectuală. În plus, această cunoştinţă nu este una obişnuită, în accepţia empirismului englez, deci referitoare la un anumit obiect, ci la *modul în care* cunoaştem obiectul. Acest „mod de cunoaştere" ne este familiar ca manieră intelectivă de raportare nu la *ceea ce este* obiectul, ci la *cum* ne apare el nouă, deci nu la esenţă, ci la fenómen.

În plus, ceea ce este cu totul nou, transcendentalul presupune un mod de cunoaştere *a priori*, deci *înainte* de confruntarea subiectului cu obiectul.

Revenind acum la David Hume, constatăm că acesta, pe linia empirismului englez, a identificării obiectului cu percepţia acestuia, considera că nu în *obiectele însele*, ci în mintea sau în sufletul subiectului cunoscător ar exista calităţile sensibile ale acestora, fie că sunt calităţi primare, ca *întinderea*, sau secundare, cum ar fi *culoarea*. Hume îşi poate imagina astfel *obiectele însele* ca fiind lipsite de orice calităţi, ca fiind reduse la *ceva* necunoscut, inexplicabil, care ar rămâne totuşi pentru a constitui *cauzele* percepţiilor noastre. El îşi manifesta scepticismul faţă de existenţa unor astfel de obiecte, pentru simplul motiv că ele nu se arată, nu se înfăţişează, ceea ce înseamnă că nu există. Din faptul că nu există obiecte fără calităţi nu se poate conchide însă că ar exista calităţi fără obiecte. Deci cunoştinţe sensibile înainte şi independent de orice cunoaştere, adică *a priori*. Aceasta este invenţia lui Kant.

Legătura directă, nemijlocită dintre cunoaştere şi obiectele cunoaşterii o constituie, la Kant, intuiţia. Pentru a se produce o intuiţie este necesar să ne fie dat un obiect al cunoaşterii care să ne afecteze simţirea într-un mod oarecare. Capacitatea de a primi reprezentări prin modul în care suntem afectaţi de obiecte se numeşte *sensibilitate*.

Prin intermediul sensibilităţii, conchide Kant, ne sunt *date* obiectele, şi ea ne produce deci *intuiţii*.

Efectul unui obiect asupra sensibilităţii este *senzaţia*. Altfel spus, obiectul este *ceea ce* ne produce senzaţii. Intuiţia referitoare la o anumită senzaţie se numeşte *empirică*, iar obiectul nedeterminat al intuiţiei empirice se numeşte *fenómen*.

Fenómenul ca obiect este compus, în manieră aristotelică, din *materie* şi *formă*. Materia corespunde senzaţiei, iar forma – modului de organizare a diversităţii senzoriale în cadrul sensibilităţii. Materia fenómenului ne este dată *a posteriori*, forma – *a priori*.

În ciuda terminologiei greoaie, se înţelege că obiectele cunoaşterii, ca fenómene, deci nu ca ceea ce sunt ele, ci ca modalităţi *în care* sau *cum* ne apar nouă, afectează sensibilitatea, organele de simţ şi produc senzaţii. Când nu ne sunt date obiectele cunoaşterii, nu apar nici senzaţiile.

Pentru a fi percepute ca atare, adică pentru a putea alcătui un întreg pe care să-l putem numi fenómen, senzaţiile trebuie orânduite, ordonate, căci altfel nu am percepe fenómene, ci numai senzaţii disparate: nuanţe de culori, fragmente de contur, succesiuni de sunete.

Modalitatea de ordonare a senzaţiilor trebuie să preceadă senzaţiile. Altfel spus, pentru a înregistra senzaţiile produse de un obiect, trebuie să avem capacitatea de a le înregistra. Aceasta trebuie să preceadă înregistrarea.

Aici este elementul pe care îl aduce Kant în plus. *Esse est percipi* presupunea *simultaneitatea* obiectului cunoaşterii şi a senzaţiei sau percepţiei sale. Ceea ce însemna, contrar concepţiei aristotelice, că obiectul nu este anterior cunoaşterii sau perceperii sale, dar nu punea în discuţie capacitatea perceperii.

Pentru cazul unei perceperi obişnuite, de către un om matur, a unui obiect al cunoaşterii, Kant are dreptate. Subiectul respectiv are *a priori* capacitatea de a-l cunoaşte, de a-şi orândui senzaţiile într-o formă convenabilă perceperii. Altfel însă, nu. Istoric, obiectul precede nu numai capacitatea gnoseologică a subiectului, ci precede orice subiect posibil. Acelaşi lucru este valabil şi ontogenetic. Copilul are la început senzaţii disparate, pe care şi le ordonează treptat, cum a şi dovedit-o psihologia genetică. Pentru el nu există de la început fenómene, căci dispune, în termeni kantieni, numai de materia acestora, adică numai de senzaţii neorânduite în forme convenabile.

Dar Kant merge şi mai departe. El nu consideră această capacitate ca pe o simplă *posibilitate* de a recepţiona senzaţii şi de a le ordona, ci consideră că există chiar reprezentări sau intuiţii pure, independente de orice senzaţie. Cu alte cuvinte, că ar exista *forme pure ale sensibilităţii*, independente de materie, deci şi de prezenţa obiectului cunoaşterii. Ceea ce nu susţinuseră empiriştii englezi.

Aceste intuiţii pure sau forme pure *a priori* ale sensibilităţii amintesc însă de ideile înnăscute şi au o evidentă legătură cu acestea, doar atât că la Kant ele au fost deplasate din intelect în sensibilitate.

Cele două forme pure *a priori* ale sensibilităţii sunt *spaţiul* şi *timpul*. Spaţiul aminteşte de una dintre *calităţile prime* ale substanţei, şi anume *întinderea* sau *extensiunea*, care, la Kant, este şi ea deplasată din sfera obiectului în cea a subiectului.

În genere, pentru Kant, ca şi pentru Locke, toate calităţile sunt subiective, căci provin din senzaţii prelucrate şi orânduite de capacitatea receptoare a sensibilităţii.

Spre deosebire însă de orice calităţi, spaţiul şi timpul se dovedesc a fi indispensabile oricărui act gnoseologic.

Pentru a ne reprezenta un obiect ca fiind distinct de subiectul cunoscător, ceea ce este o condiţie minimă a cunoaşterii, trebuie să ne reprezentăm obiectul ca exterior, deci ca localizat într-un spaţiu distinct. Kant conchide că trebuie să avem pentru aceasta o reprezentare anterioară despre spaţiu. El este considerat ca o condiţie a posibilităţii fenómenelor, şi nu ca o determinare dependentă de ele.

Această condiţie este deci sensibilă, căci prilejuieşte, în termeni obişnuiţi, percepţia obiectului, respectiv înregistrarea senzaţiilor provenite de la obiect şi orânduirea lor spaţială. Este însă *pură*, deoarece nu poate să provină de la

senzaţiile pe care le ordonează, şi este *a priori*, deoarece precede orice act cognitiv.

Spaţiul este deci o formă a sensibilităţii sau o intuiţie pură *a priori*. Ea stă la baza tuturor reprezentărilor sau intuiţiilor empirice, ca şi a tuturor conceptelor despre spaţiu.

Acelaşi lucru este valabil şi despre *timp*. Simultaneitatea şi succesiunea, indispensabile raportării obiect-subiect, nu ar putea fi reprezentate dacă nu am avea o reprezentare anterioară a timpului.

Ne putem reprezenta, arată Kant, spaţii fără obiecte, dar nu obiecte care să nu fie în spaţiu. Tot aşa ne putem reprezenta o anumită durată fără succesiune de obiecte, dar nu succesiuni de obiecte care să nu aibă loc în timp. Deci timpul este o succesiune pură şi empirică. El condiţionează existenţa fenómenelor şi nu este dependent de ele.

Ca şi spaţiul, timpul este o reprezentare sau o formă a sensibilităţii, căci mediază ordonarea senzaţiilor de succesiune şi simultaneitate.

Din punct de vedere psiho-genetic este evident că, dimpotrivă, atât în cazul spaţiului, cât şi al timpului, indiferent cum sunt concepute acestea, ca fiind forme ale obiectelor sau ale sensibilităţii, nimeni nu se naşte cu ele. Simpla receptivitate a simţurilor prilejuieşte întâi raportări indistincte atât în spaţiu, cât şi în timp. Nou-născutul, provenind dintr-o ambianţă de identificare a sa cu mediul prenatal, se obişnuieşte treptat cu diferenţierea, sau autodiferenţierea, în sens subiectivist, a sa de mediul înconjurător, atât în spaţiu, cât şi în timp. În acest sens, reprezentările determinate de spaţiu şi timp, reprezentările empirice, le preced pe cele pure. Or, acestea sunt *a posteriori*, şi nu *a priori*. În plus, spaţial, este prioritară reprezentarea omogenităţii, a indistincţiei dintre interior şi exterior, iar temporal, reprezentarea simultaneităţii, a indistincţiei dintre anterior şi posterior.

În fine, o caracteristică esenţială a formelor pure ale sensibilităţii o constituie *idealitatea* lor transcendentală. Termenul de „idealitate" are aici o semnificaţie aparte. El se referă la precauţia pe care şi-o rezervă Kant faţă de obiecţia că aceste forme, intuiţii sau reprezentări pure *a priori*, deci care au un sens înainte de orice experienţă posibilă, ar putea să aibă loc realmente chiar dacă nu ar avea loc nici o experienţă.

Dimpotrivă, consideră Kant, astfel concepute, spaţiul şi timpul au numai o existenţă *ideală*. Deci ele nu reprezintă nimic de îndată ce eliminăm condiţia oricărei experienţe.

Ele nu au o existenţă reală decât în mod empiric, adică în cadrul unei experienţe gnoseologice posibile, de confruntare a sensibilităţii, dotată cu aceste forme, cu un obiect al cunoaşterii.

Formele sensibilităţii nu au deci o existenţă reală, care să aparţină unor eventuale obiecte în sine, independente de orice experienţă.

Pentru a lămuri această situaţie este necesară o abordare specială a conceptului de obiect în sine la Kant.

XVIII. Semnificaţia gnoseologică a obiectului în sine

Din perspectivă gnoseologică, obiectul în sine, considerat de către Constantin Noica drept unul dintre cele mai importante concepte deschise din istoria filosofiei, nu reprezintă decât *cauza* declanşatoare a cunoaşterii. El este un *ceva* nedeterminat care ne afectează sensibilitatea. *Efectul* său este senzaţia, respectiv materia fenómenului.

Este vorba aici de un raport cauzal deosebit. Noi cunoaştem efectul şi presupunem că acesta trebuie să aibă o cauză. Despre cauză însă nu ştim nimic.

În plus, este evident că nu are nici un sens, cel puţin din perspectivă gnoseologică, să vorbim despre această cauză ca fiind ceva *independent* de efectul ei. Pentru simplul motiv că singurul indiciu al cauzei, i.e. al obiectului în sine, este efectul, adică senzaţia.

Prin aceasta se deosebeşte Kant atât de ontologiştii tradiţionali, care identificau obiectul cu fenómenul, adică cu materia plus forma, în spirit aristotelic, cât şi de empiriştii senzualişti, care identificau obiectul cu materia fenómenului, respectiv cu senzaţia sau percepţia *(esse est percipi).*

Considerarea însă a obiectelor în sine drept cauze care ne sunt cu totul necunoscute, în ciuda instituirii unui nou domeniu filosofic, cel al teoriei sensibilităţii (esteticii, în terminologie kantiană), are o consecinţă restrictivă de tip gnoseologist, şi anume infirmarea principială a oricărei ontologii. Adică a unei teorii a obiectelor independente de cunoaşterea lor. Aceeaşi consecinţă sugerează înlocuirea ontologiei cu o eventuală fenomenologie, i.e. a teoriei obiectelor aşa cum există ele cu o teorie a lor aşa cum ne apar nouă.

Obiectul în sine este o consecinţă gnoseologică rezultată din admiterea materiei fenómenului ca efect. De regulă, se ignoră însă faptul că şi forma fenómenului este, în realitate, tot un efect.

Dacă în cazul senzaţiei sau al materiei fenómenului *ceva* ne afectează simţul extern, şi acesta este *obiectul*, în cazul intuiţiei sau al formei fenómenului, *ceva* ne afectează simţul intern, şi acesta este *subiectul*. Subiectul, spune Kant, este obiectul simţului intern.

Făcând abstracţie aici de faptul că cele două forme ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, sunt legate primul – de simţul extern şi ultimul – de simţul intern, putem considera, urmându-l pe Kant, că şi subiectul, care este obiectul

simţului intern, ar putea fi reprezentat numai ca fenómen. Aceasta înseamnă implicit, dar şi explicit, căci Kant însuşi îi spune pe nume, că trebuie să vorbim nu numai despre obiectul în sine, ci şi despre *subiectul în sine*[1].

Subiectul în sine apare din aceleaşi necesităţi gnoseologice ca şi obiectul în sine. Ultimul este cauza necunoscută şi incognoscibilă a materiei fenómenului, iar primul – cauza, cu aceleaşi caracteristici, a formei fenómenului.

Învinuirea de agnosticism care i se aduce lui Kant nu este însă întemeiată. Ca şi în cazul empiriştilor englezi, care identificau obiectele cu senzaţiile, fără ca prin aceasta să aducă vreun prejudiciu cunoaşterii lor, Kant aduce în fond câteva precizări terminologice, fără ca astfel să oprească pe cineva să cunoască tot ceea ce este posibil să cunoaştem în genere. Obiectele în sine, spune Kant, nu pot fi cunoscute, nu pentru că noi nu am fi în stare să o facem, ci pentru că noi nu cunoaştem obiecte în sine, ci fenómene. În experienţă, va adăuga Kant, deci în cunoaşterea efectivă, obiectul în sine nu va constitui niciodată vreo problemă.

Altfel spus, noi cunoaştem exact ceea ce cunoşteam şi înainte de *Critica* lui Kant, dar acum ştim în plus şi ceea ce nu cunoaştem şi nici nu vom cunoaşte vreodată, adică ceea ce subsistă în sine, atât ca obiect, cât şi ca subiect.

În cazul concepţiei heliocentrice, comparativ cu cea geocentrică, noi nu cunoaştem nimic în plus şi vedem acelaşi Soare, indiferent dacă el se învârte în jurul Pământului, sau acesta în jurul Soarelui. Ceea ce diferă nu este *esenţa* Soarelui, ci doar modul în care se comportă el. În acest sens vorbeşte şi Kant de o răsturnare copernicană, de o inversare între obiectiv şi subiectiv în cadrul cunoaşterii, fără ca aceasta să difere de cunoaşterea interpretată invers.

Modalitatea inversă de raportare ne oferă însă ceva în plus, şi anume într-un dublu sens, adică atât obiectiv, cât şi subiectiv: o perspectivă nebănuită asupra *Însinelui*. Spunem „nebănuită", căci facem abstracţie de Aristotel, care vorbea de o subsistenţă primară *(hypokeímenon próton)* şi de o gândire care se gândeşte pe sine.

La Kant, subiectul, numit şi *eu*, cel puţin la acest nivel, nu are decât atribuţii sensibile, pe care nu le avea gândirea de sine aristotelică.

În ambele accepţii însă, ca obiect sau ca subiect în sine, plasat deci *dincolo* de fenomen sau *dincoace* de el, dar în nici un caz independent, deci atât în sens *transcendent*, cât şi în sens *transcendental*, *Însinele*, căci despre el este vorba, are adesea caracteristici de tip aristotelic. Adică este considerat de către Kant ca fiind subsistent *(bestehend oder subsistierend)*.

Aceasta înseamnă, din punctul nostru de vedere, că Immanuel Kant, deşi pierde perspectiva ontologică a unei teorii a existenţei, independentă de cunoaşterea ei, regăseşte perspectiva *subsistenţei*, adică a unei entităţi prioritare faţă de existenţă. El descoperă ceva ascuns faţă de ceea ce se arată, faţă de ceea ce apare.

[1] *Von dem Subjekte an sich selbst*, cum zice Kant, în ediţia I a *Criticii*, la *Paralogismul substanţialităţii* (A 350) (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 317).

Dar, subliniază Kant în mod insistent, ceea ce apare nu este simplă *aparenţă* sau amăgire. Ceea ce ne apare nu se identifică, ce-i drept, cu obiectul în sine, ci este doar fenómen, dar aceasta nu înseamnă că nu are existenţă reală, şi anume ca fenómen, ci doar că *nu are subsistenţă absolută*, în sine, independent de formele sensibilităţii.

Formele sensibilităţii, spaţiul şi timpul, există realmente, dar nu subsistă, căci atunci ar putea fi independente de subiectul cunoscător.

Pentru moment nu ne este permis să depăşim în consideraţiunile noastre despre obiectul în sine cadrul esteticii, respectiv al sensibilităţii, dar putem totuşi menţiona că dispunem deja de câteva caracteristici ale subsistenţei la Kant.

Ea este în primul rând *Însinele*, numit în genere *Absolutul*, adică ceea ce nu depinde de nimic altceva decât de sine însuşi.

Subsistenţa nu se petrece în spaţiu şi timp, căci acestea există realmente fără a subsista.

Mulţi comentatori au văzut în acest caz o reminiscenţă dogmatică. Subsistenţa în genere, identificată cu Dumnezeu, prezintă, în doctrinele elevate, independenţă de spaţiu şi timp.

În accepţia teologiei negative sau apofatice, acestea devin caracteristici ale divinităţii. Ele pot fi prezentate însă şi ca simple *autologii*, în postura de *infinitum* şi *aeternitas* (*infinitate* şi *eternitate*).

Interpretările nu sunt însă corecte, căci infinitatea şi eternitatea nu au sens fără celelalte două autologii pereche: *Unul* şi *Totul*. Or, în context gnoseologic, Kant nu vorbeşte despre obiectul în sine decât accidental. El vorbeşte despre *obiecte în sine însele*, deci la plural, ca şi despre fenómene, adică exact în maniera lui John Locke. *În legătură cu*, şi acest „în legătură cu" este esenţial pe plan gnoseologic, în legătură cu orice fenómen se poate vorbi despre câte un obiect în sine însuşi. Pe aceste obiecte în sine, în număr nelimitat, chiar dacă noi nu ştim nimic despre ele în afara faptului că subsistă, nu le putem concepe ca indistincte. Ceea ce ar însemna că în spatele fiecărui fenómen care se arată s-ar ascunde câte o divinitate, ceea ce nu mai corespunde dogmei teologice creştine.

Oricum le-am considera, aceste caracteristici contrazic afirmaţia lui Kant, că despre obiectele în sine nu ştim nimic.

Denumirea de „obiect în sine" *(Ding an sich)* spune prin ea însăşi destul de mult. Kant zice *Ding*, tradus la noi, incorect, prin „lucru", care înseamnă *obiect nedeterminat* sau *oarecare*. Despre acestea se va vorbi până în zilele noastre în logica simbolică. El nu este obiectul cunoaşterii noastre, pe care Kant îl numeşte *Gegenstand*, adică cel care îmi stă în faţă, mi se opune, mi se înfăţişează simţurilor. Aristotel numise anterior *aistheton* ceea ce Kant înţelegea prin *Gegenstand*, adică obiect al senzaţiei sau obiect sensibil, care este prin excelenţă un ceva existent, care se arată într-un fel sau altul. Deci nu este în sine, nu subsistă.

Caracteristica „în sine" adăugată obiectului nedeterminat îl distinge şi mai mult, şi anume explicit, de obiectul sensibil.

Deci chiar la nivelul teoriei simple a sensibilităţii, obiectul în sine ne apare, aşa cum l-a caracterizat Constantin Noica, drept problematic şi contradictoriu. Pe de o parte, ni se spune că despre el nu ştim nimic, pe de alta – că ştim foarte mult chiar prin simpla lui denumire. Şi anume, că nu este obiect sensibil, că este nedeterminat şi că este în sine sau absolut.

Fiecare dintre aceste caracteristici îşi are propria contradictorie: dacă nu este sensibil, atunci nu poate fi obiect; dacă nu este determinat, atunci nu este nici exprimabil; dacă este absolut, atunci cum mai poate fi el în legătură cu fiecare fenómen? ş.a.m.d.

În plus, cele două caracteristici negative, de a nu fi în spaţiu şi timp, se transformă şi ele în determinaţii implicite – *Omnis determinatio est negatio.*

Semnificaţia gnoseologică cea mai importantă a obiectului în sine la Kant o constituie necesitatea elaborării unei teorii generale a subsistenţei ca independentă de teoria existenţei.

În al doilea rând, necesitatea înlocuirii ontologiei tradiţionale, ca teorie a obiectului independent de subiect, cu o teorie a existenţei bazată pe bivalenţa subsistenţei, obiectivă şi subiectivă, determinată de obiectul în sine şi de subiectul în sine, de transcendenţă şi transcendentalitate.

Ambele accepţii vor reveni în *Critica raţiunii pure* şi se vor completa reciproc, cu deosebirea că obiectul în sine va rămâne în continuare acelaşi nedeterminat, pe când subiectul în sine va deveni tot mai activ pe treptele superioare sensibilităţii, prin intelect şi raţiune. Atât de activ, încât Immanuel Kant va fi nevoit să ia măsuri restrictive, să îi limiteze atribuţiile.

XIX. Immanuel Kant – Consideraţiuni logico-sistematice

Din consideraţiunile precedente asupra sistemelor filosofice prekantiene rezultă că ar trebui să urmărim în continuare concepţia lui Kant despre fiinţă, despre realitate şi despre existenţa reală. Ceea ce şi intenţionăm să întreprindem, în ciuda faptului că Immanuel Kant nu o face decât implicit. Aceasta, şi pentru că el nu a reuşit niciodată să depăşească faza criticistă.

Principial vorbind, gnoseologia nu se reduce la sensibilitate. Aceasta constituie doar treapta senzorială a cunoaşterii, care tratează despre senzaţii, percepţii şi reprezentări. A doua este treapta logică, numită uneori şi treapta raţională, ceea ce nu este cazul la Kant, care va distinge între intelect şi raţiune.

Înaintea oricărei consideraţiuni vom spune că, aşa cum obiectele în sine şi formele sensibilităţii conturează domeniul existenţei, domeniul existenţei şi formele logice vor contura domeniul realităţii, formele logice conturând, la rândul lor, domeniul intermediar al Fiinţei. Aceasta, pe baza identităţii clasice dintre gândire şi fiinţă.

Treapta logică a cunoaşterii determina pe planul disciplinelor filosofice apariţia *epistemologiei*. În sens dogmatic, ea trebuie să plece de la natură către ştiinţele naturii. În sens sistematic kantian, nu mai există natură, ci numai o existenţă logicizată, concepută deci pe baza formelor şi a principiilor gândirii. Or, această natură, în ansamblul ei, nu este altceva decât o teorie sau o filosofie a ştiinţelor naturii.

În mod asemănător, nu mai există pentru Kant nici o lume a moralităţii sau a moravurilor, ci numai teoria logică a acestei lumi, după cum nu va mai exista nici o lume a frumosului, ci doar o teorie sau o filosofie a acestuia.

Teoria logică sau filosofia naturii, a moralităţii şi a frumosului alcătuiesc domeniul realităţii, care mijloceşte în fond natura umanizată înconjurătoare, comportamentele morale şi juridice, ca şi diversitatea artelor, toate acestea alcătuind existenţa noastră reală.

Să vedem însă, înainte de toate, care este contribuţia lui Kant *în domeniul logicii*, adică în teoria fiinţei propriu-zise.

În *Critica raţiunii pure* este vorba de „logica transcendentală". Spre deosebire de logica generală, în care se tratează despre formele logice (noţiune, judecată şi raţionament), făcându-se abstracţie totală de conţinutul acestora, în logica

transcendentală interesează originea acestor forme, în calitate de cunoştinţe care au posibilitatea *a priori* de a se raporta la obiecte ale experienţei. Altfel spus, logica transcendentală este o *teorie a cunoaşterii logice*, adică o gnoseologie în sensul originar al cuvântului.

Condiţia de bază a logicii transcendentale o constituie teoria sensibilităţii, căci formele logice nu se raportează direct la obiectele în sine, ci numai la fenómene.

Partea din logica transcendentală care se ocupă cu studiul formelor gândirii este *Analitica transcendentală*.

Meritul lui Kant este acela de a fi separat în cadrul gândirii facultatea numită *intelect*. În cadrul prelegerilor noastre am mai vorbit despre intelect, dar acesta era conceput, cel puţin la empiriştii englezi, ca epuizând întreaga gândire sau, eventual, ca substituindu-se raţiunii.

Spre deosebire de sensibilitate, care produce formele pure *a priori*, intelectul este facultatea de a produce concepte pure. Simţurile, consideră Kant, ne reprezintă obiectele cunoaşterii *aşa cum apar (wie sie erscheinen)*, iar intelectul – *aşa cum sunt (wie sie sind)*. Altfel spus, sensibilitatea ne reprezintă obiectele cunoaşterii ca existente, iar intelectul – ca fiinde, respectiv *aşa cum sunt gândite*. Teoria intelectului este, prin urmare, teoria fiinţei, dar nu o teorie a lui *ce este*, o teorie a esenţei, ci una a lui *cum este*, deci o teorie fenomenală a fiinţei.

În aparenţă, conceptele acestea produse de intelect nu ar fi altceva decât noţiunile obişnuite, putând fi împărţite, ca şi ultimele, după categorii. Cum se produc însă ele ca atare nu o va spune Kant niciodată.

Conceptul este însă un fel de reprezentare, de care se deosebeşte mai ales prin generalitate. Amănuntele nu contează aici, şi nici clasificarea conceptelor după tipurile de judecăţi. Cert este că ele nu reprezintă, ca noţiunile, esenţa obiectelor sensibile.

„Conceptele – spune Kant – se raportează, ca predicate ale unor judecăţi posibile, la o reprezentare oarecare a unui obiect *încă* nedeterminat." Notând cu *F* predicatul judecăţii posibile şi cu *x* reprezentarea oarecare a unui obiect nedeterminat, obţinem cunoscuta formă simbolică numită *funcţie propoziţională*: *F(x)*. În această accepţie, conceptul a rămas o problemă deschisă: după 110 ani, în 1891, Gottlob Frege îl va defini aproape în termeni identici.

Apare aici un fel de identificare în sens funcţional a conceptului cu judecata, ca şi în cazul logicii simbolice actuale.

„Toate intuiţiile – va spune Kant – , ca sensibile, se întemeiază pe afecţiuni, conceptele însă pe funcţii. Înţeleg însă prin funcţie unitatea acţiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună" – aceasta fiind conceptul, numit uneori chiar „concept comun" *(conceptus communis)*. Dar acelaşi lucru îl va spune Kant şi despre judecăţi: „Toate judecăţile sunt (...) funcţii ale unităţii în reprezentările noastre".

Indiferent însă cum se procedează, reducând conceptul la judecată sau invers, în aceeaşi manieră a logicii simbolice actuale, mai precis a lui Wittgenstein, Kant vorbeşte despre *imaginea unui concept*. Aceasta nu este însă

una sensibilă, dar nici pur inteligibilă, ci o *schemă* sau un *monogram* al imaginaţiei pure *a priori*. Această *schemă transcendentală* este o problemă deschisă, asupra căreia se fac şi astăzi investigaţii în psihologia genetică.

Atestarea schematismului transcendental ar marca cu multă stricteţe particularităţile psihice ale intelectului ca facultate distinctă a gândirii.

În *Critica raţiunii pure* Kant înclină să reducă intelectul la facultatea conceptelor, deşi vorbeşte totuşi separat, în aceeaşi *Analitică*, şi despre judecăţi. Pe de altă parte, însă, ceea ce dovedeşte şi originea logică a acestor distincţii, el vorbeşte şi despre *facultatea de judecare*, ca fiind distinctă de intelect, ca şi de raţiune.

Dar aceasta înseamnă că Immanuel Kant leagă facultatea de judecare de judecăţi, iar raţiunea – de raţionamente, ceea ce nu ar fi corect. Şi, într-o anumită măsură, Kant chiar face acest lucru.

Pe de o parte, în *Analitică* va trata doar despre concepte şi judecăţi, vorbind totuşi în mod frecvent numai de intelect, considerat şi ca facultate de judecare; pe de altă parte, despre raţionamente, ce-i drept sofistice, va trata doar în *Dialectică*, vorbind despre raţiune. Abia în *Critica facultăţii de judecare* o va considera şi pe aceasta ca facultate distinctă.

Încurcătura se datorează amestecului de planuri între intelect şi raţiune. La nivelul intelectului nu se poate vorbi nici de concepte, nici de judecăţi, nici de raţionamente, ci doar de acele formaţiuni funcţionale şi de raporturile dintre acestea, ceea ce Kant a intuit, dar nu a reuşit să şi formuleze în mod explicit.

Noţiunea, judecata şi raţionamentul ţin de raţiune, dar nu în accepţia kantiană, ci în aceea clasico-aristotelică. Ceea ce înseamnă că nu există o facultate de judecare distinctă. Acesta este un concept „închis", despre care putem zice că s-a născut mort. Şi vom vedea în continuare de ce.

Spre deosebire de intelect, care prin produsele sale, respectiv prin concepte, se raportează direct la sensibilitate şi, prin aceasta, la fenómene, raţiunea este considerată de către Kant, pe de o parte, ca facultate a raţionamentelor categorice, ipotetice şi disjunctive, dar, pe de altă parte, şi ca facultate producătoare de idei. Ideile au aici cu totul altă semnificaţie decât ideile intuitive despre care vorbeau empiriştii.

În prima accepţie, raţiunea se aplică nemijlocit la formele intelectului, la concepte şi judecăţi, şi numai prin intermediul acestora, la fenómene. Această accepţie a raţiunii nu ridică probleme deosebite şi este încadrabilă în formula raţiunii de tip aristotelic.

În a doua accepţie, raţiunea este independentă de intelect, avându-şi propriile sale forme – ideile –, pe care le poate folosi corect sau incorect.

Folosirea corectă a ideilor trebuie să fie, după Kant, *transcendentală*, respectiv *regulativă*. Cu alte cuvinte, referitoare în permanenţă la concepte, pe care le ordonează, cărora le dă unitate şi cea mai mare extindere posibilă.

Kant nu lucrează cu exemple, ceea ce îngreunează interpretarea. Ideile corecte se referă, consideră el, la totalitatea condiţiilor sau la necondiţionat,

care ambele presupun absolutul sau maximul, dar acesta trebuie să fie unul care să nu depăşească limitele oricărei experienţe posibile.

Ideile transcendentale, consideră Kant, se împart în trei clase, una referitoare la unitatea absolută (necondiţionată) a subiectului gânditor, a doua – la unitatea absolută a seriei condiţiilor fenómenului, a treia – la unitatea absolută a condiţiei tuturor obiectelor gândirii în genere.

Exemplele sunt: *subiectul gânditor*, care este obiectul de studiu al psihologiei; *lumea*, ca ansamblul tuturor fenómenelor, studiată în cosmologie; *fiinţa tuturor fiinţelor*, care constituie obiectul teologiei.

Folosirea incorectă a ideilor este *transcendentă* sau *constitutivă*, adică depăşeşte limitele oricărei experienţe posibile. Aceasta, considerându-se că ideilor, neraportate la concepte şi conceptele la fenómene, le-ar corespunde ceva în sine şi pentru sine.

Modalităţile de raţionament prin care se poate ajunge la astfel de consideraţii sunt: paralogismul, antinomia şi idealul. Important este faptul că toate aceste raţionamente sofistice conduc la *contradicţii*, motiv pentru care au fost numite şi *dialectice*.

La fel de important este şi faptul că raţiunea, în utilizarea ei transcendentă sau constitutivă, a fost numită raţiune *speculativă*.

În fapt, aici ne găsim, pentru întâia oară în istoria filosofiei, pe tărâmul bine conturat al speculativului. Kant a fost acela care l-a surprins, dar l-a şi interzis, tocmai pentru motivul că este transcendent, speculativ şi dialectic. Cu alte cuvinte, fiindcă încalcă legile sau principiile logicii obişnuite, a intelectului şi a raţiunii, respectiv identitatea şi noncontradicţia.

Evitarea speculativului pe cele trei dimensiuni evidenţiate de Kant va determina şi contestarea disciplinelor filosofice referitoare la acesta: psihologia, cosmologia şi teologia.

Problema pe care o lasă deschisă Kant, şi la care va răspunde pozitiv Hegel, este dacă nu cumva poate fi concepută şi o logică speculativă corectă, în care să nu mai fie valabile legile logicii intelectului şi ale raţiunii.

Fără să rezolve această problemă, Kant oferă, cel puţin principial, soluţia unei logici integrale, a intelectului, a raţiunii şi a speculaţiunii, ceea ce înseamnă o imagine posibilă asupra unei teorii integrale a Fiinţei. Pe baza acesteia, cu raportare directă la existenţa corespunzătoare fiecărui tip de logică, poate fi elaborată teoria Realităţii.

Kant însuşi a încercat acest lucru şi chiar a reuşit într-o oarecare măsură. Aceasta, pe baza datelor corecte de care dispunea la nivelul existenţei şi al fiinţei. Mai precis, pe baza teoriei sensibilităţii şi a intelectului, dar nu pe baza unei teorii corecte a raţiunii şi a speculaţiunii.

Am constatat deja faptul că structura *Criticii raţiunii pure* este structura unei logici tradiţionale a raţiunii. Dar în ea Kant tratează despre sensibilitate şi intelect.

Aceeaşi structură o au şi celelalte *Critici*, care sunt şi mai puţin reuşite din acest punct de vedere. *Critica raţiunii practice* ar fi trebuit să fie, metodologic

vorbind, o aplicaţie practică, în domeniul moralităţii, a unei teorii a raţiunii, dar ceea ce aplică Immanuel Kant este aceeaşi schemă a logicii tradiţionale, cu Analitică şi Dialectică, din care lipseşte însă teoria sensibilităţii, iar logica este redusă la intelect, cu vagi implicaţii speculative.

Şi mai evidentă este situaţia cu *Critica facultăţii de judecare*, ca facultate fictivă între intelect şi raţiune, în care este abandonată tocmai teoria conceptelor estetice, care vor deveni fundamentul teoriei frumosului.

Ceea ce se obţine însă de fiecare dată, făcând abstracţie de aspectele criticiste, este câte o teorie sau o filosofie a domeniului respectiv, ceea ce va rămâne caracteristic pentru teoria realităţii.

Kant nu a putut să ofere o etică, dar a elaborat o filosofie a moralităţii ca *aplicaţie* a schemei sale logice, ca o teorie coerentă a sensibilităţii şi a intelectului, dar mai puţin a speculaţiunii.

La fel, el nu a elaborat o estetică, ci o filosofie a frumosului, consecventă, de asemenea, schematismului său logic.

În fine, ceea ce se găseşte la fiecare pas în *Critica raţiunii pure*, dar mai ales în *Prolegomena*, este o teorie sau o filosofie a matematicii şi, respectiv, a fizicii.

În prima, cel puţin, pe baza teoriei sensibilităţii şi a intelectului, Kant a obţinut rezultate remarcabile, recunoscute şi chiar adoptate, uneori, până în zilele noastre. Aceste rezultate ţin însă de domeniul filosofiei tradiţionale, inaugurat tot de Kant, şi anume cel al epistemologiei.

Deţinem în acest moment al prelegerilor noastre date suficiente, şi este meritul lui Kant de a fi contribuit în mare măsură la acumularea acestora, despre cele două orientări fundamentale ale filosofiei moderne: cea *disciplinară* şi cea *sistematică*. Prima poate fi numită şi fragmentară, iar ultima – unitară.

Orientarea disciplinară constă în tratarea problemelor filosofice grupate pe discipline relativ independente, care pot fi practicate izolat printr-o specializare progresivă. Această independenţă şi izolare le permite apoi, treptat, cel puţin unora dintre ele, să se desprindă de filosofie. Unele o fac în întregime, altele – parţial, aşa cum o făcuseră în antichitate şi în Evul mediu ştiinţele propriu-zise. Această desprindere se va petrece în perioada filosofiei contemporane, dar procesul începe din vremea lui Kant.

El proclamă chiar excluderea din filosofie a *psihologiei*, *cosmologiei* şi *teologiei*, ceea ce se va şi petrece. Dar tot el va determina, în schimb, includerea în domeniul filosofiei a *gnoseologiei* şi a *epistemologiei*.

Treptat, îşi vor dobândi apoi independenţa relativă *etica* şi *estetica*, *axiologia* şi *sociologia*, ca şi o parte din logică, cea a intelectului, respectiv *logica simbolică*.

Tabloul general al disciplinelor filosofice fundamentale, care se menţin totuşi într-o relativă interdependenţă, le conţine pe următoarele cinci: *ontologia*, *logica*, *metodologia*, *gnoseologia* şi *epistemologia*.

Nu există o ordine în tratarea lor, si nici vreo restricţie în privinţa ponderii care li se acordă. În cadrul fiecăreia dintre ele pot fi abordate probleme care ţin de aşa-numita „metafizică", împotriva cărora a luptat Kant, pe motivul că ele ar depăşi limitele intelectului. Aceste probleme au implicaţii

transcendente şi transcendentale, primele fiind, la rândul lor, de tip macrocosmic sau microcosmic.

Orientarea sistematică sau unitară cuprinde cele cinci teorii ale: *subsistenţei, existenţei, fiinţei, realităţii* şi *existenţei reale.* Aceste teorii sunt într-o strânsă interdependenţă şi condiţionare reciprocă.

Ele nu pot fi practicate separat, căci alcătuiesc un întreg. Mai mult, fiecare dintre ele reprezintă în acelaşi timp întregul. Ceea ce şi permite adesea considerarea părţii drept întreg *(pars pro toto).*

Părţile sistemului coincid într-o oarecare măsură cu disciplinele filosofice, pe care acesta le şi include în pura lor esenţialitate şi cărora le perpetuează ponderea. Sistemele în care predomină, de exemplu, teoria fiinţei au caracteristici logiciste, cele în care predomină teoria existenţei au caracteristici ontologiste etc.

Tendinţa sistematică este însă inversă, de *recuperare* a disciplinelor ştiinţifice şi filosofice şi de înglobare a acestora în cadrul sistemului, dar, fireşte, nu ca atare, ci în pura lor esenţialitate.

În cadrul teoriei realităţii, cu exemple chiar de la Kant, matematica poate fi recuperată prin filosofia matematicii, iar fizica – prin filosofia fizicii, alături de alte ştiinţe care vor alcătui filosofia naturii şi vor fi incluse în teoria adevărului. Tot aşa cum estetica va reveni la sistem ca filosofie a artei din teoria frumosului, iar etica va reveni, prin filosofia moralităţii, la teoria binelui. Se conturează astfel o teorie referitoare la cele cinci componente ale realităţii: adevărul, frumosul, binele, dreptatea şi libertatea.

XX. Intelectul şi facultatea de judecare în *Critica raţiunii pure*

După ce ne-am format o imagine globală asupra filosofiei lui Kant, asupra contribuţiilor sale sistematice şi disciplinare la dezvoltarea filosofiei moderne, ca şi asupra limitelor doctrinei sale, urmează să ne oprim asupra câtorva probleme specifice, cu caracter mai mult sau mai puţin de concepte deschise.

Este vorba, în primul rând, de *intelect*. Faţă de empiriştii englezi, Kant are meritul de a fi separat intelectul de sensibilitate. Despre sensibilitate el tratează separat în *Estetica transcendentală*, iar despre intelect – în *Logica transcendentală*, şi anume în partea numită „analitică". Aceasta, la rândul ei, face parte din teoria transcendentală a elementelor.

În orice manual de logică tradiţională teoria elementară cuprinde, de regulă, trei capitole: despre noţiuni sau concepte, despre judecăţi sau propoziţii şi despre raţionamente sau silogisme. În timp ce teoria sensibilităţii, preluată ulterior de psihologie, cuprinde capitole referitoare la senzaţii, percepţii şi reprezentări.

O primă determinaţie a intelectului, faţă de sensibilitate, o constituie faptul că el nu se raportează direct la obiectele cunoaşterii, adică la fenómene în accepţia lui Kant, aşa cum o fac senzaţiile, percepţiile şi reprezentările. Dacă prin acestea înţelegem *intuiţii*, în termeni kantieni, sensibilitatea este facultatea intuiţiilor, care, la rândul lor, pot fi pure sau empirice, pe când intelectul este facultatea noţiunilor sau a conceptelor. Şi acestea din urmă pot fi pure sau empirice, în funcţie de intuiţiile la care se referă.

În cadrul logicii generale, Kant distinge conceptul de intuiţie, considerând că primul este o reprezentare generală, iar intuiţia – una singulară. În logica transcendentală, conceptul nu mai poate fi considerat ca reprezentare, ci ca referindu-se la reprezentări. Mai precis, având chiar funcţia de a ordona reprezentările diverse sub una singură.

Kant face eforturi serioase pentru a separa intelectul de sensibilitate şi conceptele de intuiţii. În *Critica raţiunii pure* găsim şi un fel de relicvă intuitivă a conceptului, numită „conceptul comun". El este o reprezentare comună mai multor obiecte ale cunoaşterii. cum ar fi *roşul* faţă de obiectele care au diferite nuanţe de roşu. *Roşul* acesta reprezintă ceea ce au în comun toate nuanţele de roşu. El reprezintă unitatea sintetică a apercepţiei acestor nuanţe. *Apercepţia* este, de fapt, o reprezentare a altor reprezentări.

Funcţia intelectului, faţă de sensibilitate, este tocmai aceea de a realiza unitatea sintetică a apercepţiei cu referinţă la diversitatea reprezentărilor intuitive. Intelectul însuşi, arată Kant, este tocmai această facultate.

Pe de altă parte, însă, intelectul va rămâne la Kant, deşi separat de sensibilitate, într-o permanentă legătură nemijlocită cu aceasta. „Intuiţiile fără concepte – va zice el – sunt oarbe, iar conceptele fără intuiţii sunt goale." Aceasta, deoarece intelectul nu poate intui nimic, iar simţurile nu pot gândi. Numai din faptul că ele se unesc are loc actul cunoaşterii propriu-zise.

Intelectul însă poate fi studiat, cum se face în logică, şi independent de sensibilitate, ceea ce presupune o definiţie a lui ca facultate a gândirii. În spirit kantian, sensibilitatea era facultatea formelor *a priori* ale intuiţiei pure, iar intelectul va fi facultatea formelor *a priori* ale gândirii pure. Aceste forme sunt conceptele. Locul lor de naştere, spune Kant, este intelectul. Ele stau acolo pregătite, aşteptând prilejul unor experienţe posibile, adică prilejul unor confruntări cu datele sensibilităţii.

Apriorismul la nivel conceptual este şi mai dificil de admis decât apriorismul intuitiv. Ne putem imagina spaţiul şi timpul ca forme ale sensibilităţii anterioare oricărei experienţe, cel puţin la nivel ontogenetic, cum este evident că posedăm organe de simţ înnăscute. Spre deosebire de intuiţii, care sunt sensibile, conceptele sunt *discursive*. Chiar conceptul comun de *roşu* nu este numai o reprezentare comună, ci şi o *denumire* comună a mai multor nuanţe de roşu şi chiar a obiectelor care au aceste nuanţe. Or, putem avea senzaţii fără să ne înveţe nimeni, dar putem avea oare denumiri pe care să nu le fi auzit niciodată? Kant afirmă caracterul discursiv al cunoaşterii prin intelect, dar nu tratează despre raportul dintre concepte şi cuvinte. S-ar putea spune că intelectul ca facultate a conceptelor ar garanta posibilitatea vorbirii, deci a însuşirii *a posteriori* a denumirilor, ceea ce are un oarecare suport ontogenetic. S-a constatat, în legătură cu copiii crescuţi de animale, că aceştia mai pot învăţa să vorbească numai dacă nu au depăşit vârsta de trei ani. Ceea ce înseamnă că, după trei ani, ei nu mai au capacitatea de a vorbi.

Kant rezolvă însă altfel problema, vorbind, ca şi în cazul sensibilităţii, nu despre concepte propriu-zise sau empirice, adică referitoare la ceva concret, ci despre concepte pure. Acestora le corespunde o sinteză pură a reprezentărilor cărora le dă unitate.

Pentru clasificarea conceptelor pure ale intelectului, pe care Kant le numeşte *categorii*, se face apel la clasificarea judecăţilor după: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. După cantitate, judecăţile sunt: singulare, particulare şi universale, cărora le corespund categoriile: unitate, multiplicitate, totalitate; după calitate, judecăţile sunt: afirmative, negative, infinite, cărora le corespund categoriile: realitate, negaţie, limitaţie; după relaţie, judecăţile sunt: categorice, ipotetice, disjunctive, iar categoriile sunt: ale inerenţei, ale cauzalităţii, ale comunităţii; după modalitate, judecăţile sunt: problematice, asertorice, apodictice, iar categoriile corespunzătoare: posibilitate – imposibilitate, existenţă – non-existenţă, necesitate – contingenţă.

Se observă uşor faptul că tabela judecăţilor corespunde numai parţial cu cea a categoriilor. În ce măsură intelectul cuprinde *a priori* în sine toate aceste concepte pure este problema apriorismului în genere. Ceea ce trebuie remarcat aici este faptul că intelectul, ca facultate a conceptelor, se bazează pe o clasificare a judecăţilor, adică a unor elemente mai complexe care depind, în orice logică tradiţională de tip aristotelic, de elementele simple, adică de concepte.

Pentru a justifica această situaţie, accidentală în fond, că tabela judecăţilor era cunoscută înaintea celei a categoriilor, Kant este nevoit să reducă intelectul la facultatea de a judeca. Şi nu numai intelectul, ci şi gândirea în genere. Din această cauză, Kant va considera conceptele ca predicate ale unor judecăţi posibile. Această manieră, deşi incorectă, va fi preluată de mulţi logicieni de orientare psihologistă. Aceştia consideră, ca şi Kant, că actul fundamental al gândirii este judecata, noţiunile nefiind decât componente ale judecăţilor. Actul denominării însă, al raportării noţiunilor la obiectele pe care le denumesc, este prejudicativ şi infirmă prioritatea judecăţii. Despre relaţiile prejudicative tratează Aristotel în lucrarea sa despre categorii.

Kant se referă la Aristotel, dar interpretează greşit lucrarea. Nu este vorba de zece categorii, ci de zece genuri de categorii. Iar Aristotel, prin categorii, nu înţelege noţiuni sau concepte, ci denumiri, care se spun despre ceva *(kata tinos categoretai)*. Interpretarea kantiană a textului aristotelic ar putea constitui subiectul unei lucrări speciale.

Prioritatea acordată judecăţii, şi cu atât mai puţin reducerea gândirii la judecată, nu este corectă nici din perspectiva kantiană a *Criticii raţiunii pure*, în care Kant spune clar că facultăţile superioare ale cunoaşterii, superioare faţă de sensibilitate, deci facultăţile gândirii, sunt intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea, care corespund conceptului, judecăţii şi raţionamentului[1].

În legătură cu tabela categoriilor, Kant însuşi face câteva consideraţiuni. El recunoaşte că primele două diviziuni se referă la obiecte ale intuiţiei, iar celelalte – la existenţa acestor obiecte, fie în raport cu alte obiecte, fie în raport cu intelectul, ceea ce presupune criterii diferite de clasificare. În plus, ultimele două diviziuni au corelate. Primele două diviziuni sunt numite, de către Kant, ale categoriilor „matematice", ceea ce este discutabil, ca şi denumirea de categorii „dinamice", dată celor din ultimele două categorii.

De mare importanţă este însă faptul că împărţirea se face în *patru* clase, având deci la bază o metodă *tetradică* de împărţire. Dar fiecare clasă este la rândul ei împărţită în *trei* subclase, ceea ce trebuie să dea de gândit, consideră Kant, mai ales prin aceea că a treia categorie rezultă, în fiecare clasă, din reunirea celei de-a doua cu cea dintâi. Astfel, spune Kant, totalitatea nu este altceva decât pluralitatea considerată ca unitate, iar limitaţia este realitatea unită cu negaţia. În restul cazurilor situaţia nu mai este atât de evidentă.

[1] A 130/ B 169, *ed. cit.*, p. 163. În ediţia românească citată, cea a lui N. Bagdasar şi E. Moisuc, termenul *Urteilskraft* este tradus prin „judecată", şi nu prin „facultatea (sau puterea) de judecare", ceea ce poate naşte confuzii [V.V.].

Schema aceasta tripartită va sta însă la baza consideraţiunilor ulterioare din cadrul dialecticii triadice, al cărei reprezentant de seamă a fost Hegel.

Kant mai numeşte intelectul şi *facultate a regulilor*, deoarece categoriile sunt considerate reguli pentru realizarea unităţii apercepţiei cu sinteza diversului reprezentărilor date în intuiţie. Intelectul nu cunoaşte ca atare nimic prin el însuşi, ci leagă şi ordonează materialul oferit de intuiţie, şi anume cu ajutorul categoriilor sau conceptelor, care joacă în acest caz rolul de reguli. Un anumit material intuitiv este ordonat, să zicem, după regula unităţii, un altul – după cea a multiplicităţii. Aceasta, în cadrul categoriilor din clasa cantităţii sau al categoriilor matematice. Kant nu dă exemple, căci lucrează cu concepte pure. În cazul conceptelor empirice, putem considera o anumită sinteză a unei diversităţi de reprezentări intuitive alcătuită din forme, culori, mirosuri, asperităţi etc., care poate fi ordonată după regula unităţii şi ne dă cunoaşterea unui anumit lucru, să zicem *un măr*. Diversitatea reprezentărilor intuitive alcătuită din aceleaşi forme, dar disparate într-un anumit spaţiu, poate fi ordonată după regula multiplicităţii în, să zicem, *cinci mere*. Dacă sintezele diversităţii de reprezentări intuitive nu pot fi ordonate după reguli de multiplicare până la cinci, unitatea se poate realiza pe baza unei reguli de multiplicare nedeterminată, să zicem *un* coş *cu mere*, sau pe baza unei alte reguli de multiplicare, referitoare, de exemplu, la greutate: *două kilograme de mere*. Acestea sunt modalităţi de reducere la unitate sintetică pe bază de reguli conceptuale, ce corespund unor sinteze de diverse reprezentări date *a posteriori*. Aceasta, spre deosebire de activitatea pură a intelectului, care rezidă în unitatea originar sintetică a apercepţiei în interacţiune cu sinteza diversului reprezentărilor date de intuiţiile *a priori*.

Intelectul fiind o facultate a regulilor, acestea pot fi interpretate uneori ca *legi*, chiar ale naturii, căci legile presupun o astfel de ordonare conceptuală, necesară, cauzală etc. Ceea ce nu înseamnă că legile subsistă în intelect, ci faptul că noi, cu ajutorul intelectului, introducem ordinea şi regularitatea în cadrul fenómenelor a căror totalitate o numim *natură*. Astfel trebuie înţeles intelectul ca facultate a regulilor.

Spre deosebire de intelect, *facultatea de judecare* este considerată capacitatea de a subsuma ceva regulilor, adică de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată[1]. Kant face unele consideraţii discutabile despre facultatea de judecare sau puterea de judecată *(Urteilskraft)*. Lipsa ei este considerată prostie, adică un defect iremediabil. Regulile se mai pot învăţa, spune el, dar puterea de judecată, nu, căci este un fel de dar natural. Afirmaţia aceasta contravine însă tezei după care judecata ar fi anterioară conceptului şi s-ar identifica cu gândirea însăşi. Dimpotrivă, aici ea pare o modalitate de exercitare a intelectului, care ar presupune un talent înnăscut. Cu alte cuvinte, cineva

[1] A 132/ B 171, *ed. cit.*, p. 165 (cu observaţia că şi aici *Urteilskraft* este tradus prin „judecată") [V.V.].

poate fi inteligent, adică dotat cu intelect, dar lipsit de facultatea naturală de judecare, ceea ce rămâne un lucru straniu.

Simplist vorbind, menirea judecăţii este de a pune un obiect sub un concept, ceea ce este foarte aproape de interpretarea funcţiei propoziţionale a lui Gottlob Frege, în care obiectul *cade sub* un concept. Dar, în această situaţie, raportarea facultăţii de judecare la talentul înnăscut este şi mai stranie. Orice prost ştie, de exemplu, că zahărul cade sub conceptul de dulce, şi nu sub cel de acru.

Mai mult, Kant însuşi introduce, în ediţia a II-a a *Criticii raţiunii pure*, aşa-numitele „scheme transcendentale", care înlesnesc subsumarea obiectelor sub concepte. Căci atât reprezentarea obiectului, cât şi a conceptului trebuie să aibă ceva omogen. Aici Kant revine la termenul de „reprezentare" în legătură cu conceptul. Reprezentarea unei farfurii şi reprezentarea conceptului geometric de cerc au ca omogenă rotunjimea ambelor. Trebuie, consideră Kant, să existe un al treilea termen, care să fie omogen, pe de o parte, cu conceptul sau categoria şi, pe de altă parte, cu obiectul cunoaşterii sau fenómenul. Această reprezentare intermediară trebuie să fie atât intelectuală, cât şi sensibilă – ea este schema transcendentală, considerată un produs al imaginaţiei.

Neabordând aspectele lingvistice ale actului judicativ, Kant nu îşi pune problema raportului de predicaţie dintre obiectul inefabil şi concept, care nu poate fi decât discursiv, o categorie, adică ceva care se spune despre altceva. Dar acel altceva nu este obiectul cunoaşterii ca atare sau fenómenul, ci subiectul unei propoziţii.

Principiul noncontradicţiei are la Kant enunţul straniu că nici unui obiect în genere nu îi revine un predicat care să îl contrazică. Aceasta, pentru că judecata apare ca relaţie între un obiect şi un concept. Pe baza acestui principiu, consideră Kant, putem recunoaşte adevărul sau falsitatea unei judecăţi, ca raportare de concept la obiect, prin aceea că predicatul contrazice sau nu obiectul. Dacă judecata este afirmativă şi predicatul nu contrazice obiectul, atunci este adevărată, iar, dacă îl contrazice, este falsă. Dacă judecata este negativă şi predicatul nu contrazice obiectul, atunci este falsă, iar, dacă îl contrazice, este adevărată. Judecăţile în cadrul cărora pot fi stabilite astfel de raporturi se numesc analitice. Ele sunt *a priori*. În cadrul unei judecăţi analitice nu am nevoie de nimic altceva decât de conceptul dat şi nu mă interesează raportul acesteia cu alte concepte.

Problema judecăţilor analitice este reluată în *Prolegomena* şi explicată altfel, cu referinţă la subiect şi predicat, în loc de obiect şi concept. În propoziţia „Toate corpurile sunt întinse", predicatul „întins" este cuprins în subiectul „corp", sau, altfel spus, prin analiza subiectului „corp" ajungem la predicatul „întins".

În cazul propoziţiilor sintetice, predicatul adaugă subiectului ceva care nu era cuprins în el. Este cazul propoziţiei „Unele corpuri sunt grele".

Judecăţile sintetice pot fi *a posteriori*, adică bazate pe experienţă, şi *a priori*. Primele au însă numai o valabilitate probabilă, putând fi confirmate, dar şi infirmate, experimental.

Cele mai importante sunt judecăţile sintetice *a priori*, de genul celor matematice şi celor din fizica matematică. O simplă operaţie de adunare este considerată, prin interpretarea semnului de egalitate drept copulă afirmativă, o judecată sintetică *a priori*. La fel şi enunţul geometric „Linia dreaptă este drumul cel mai scurt dintre două puncte". Judecăţile acestea sunt sintetice, căci predicatul adaugă ceva necuprins în conceptul subiectului. Şi sunt *a priori*, deoarece prima se bazează pe intuiţia de timp, iar a doua – pe cea de spaţiu, care sunt forme *a priori* ale sensibilităţii.

XXI. Aplicaţiile şi limitele intelectului

Ca şi în cazul conceptelor, Kant oferă o clasificare a principiilor care stau la baza judecăţilor sintetice *a priori*. Deşi ne găsim pe plan judicativ, principiile, consideră Kant, ţin de intelectul pur, şi nu de facultatea de judecare. Aceste principii sunt: 1. axiome ale intuiţiei; 2. anticipaţii ale percepţiei; 3. analogii ale experienţei şi 4. postulate ale gândirii empirice în genere. Cele din primele două clase sunt matematice, celelalte – dinamice. Axiomele intuiţiei, de exemplu, se bazează pe faptul că toate intuiţiile matematice sunt mărimi extensive, căci, ca intuiţii în spaţiu şi timp, reprezentarea părţilor face posibilă reprezentarea întregului. În geometrie, pentru a-mi reprezenta o linie, trebuie să-mi reprezint o succesiune de puncte, ca părţi ale acestei linii. La fel cu orice interval de timp, care presupune o succesiune de momente.

Important este aici faptul că tot ceea ce intelectul scoate din el însuşi, fără a împrumuta de la experienţă, deci în mod *a priori*, nu-i poate servi totuşi decât în cadrul experienţei. Principiile intelectului pur, care se dovedeşte legiuitor şi în domeniul facultăţii de judecare, fie că sunt principii matematice, fie că sunt dinamice, nu conţin, spune Kant, decât schema pură a unei experienţe posibile. Regulile şi principiile intelectului nu sunt numai adevărate *a priori*, ci constituie izvorul oricărui adevăr, adică izvorul acordului conştiinţei noastre cu obiectele, prin faptul că ele posedă în sine principiul posibilităţii experienţei, considerată ca ansamblul ce cuprinde orice act gnoseologic în care ne pot fi date obiecte ale cunoaşterii, şi anume ca fenómene.

Ce-i drept, consideră Kant, intelectul poate să progreseze în experienţele sale, cum a făcut-o şi până acum, fără să apeleze la cercetări atât de subtile; ceea ce nu poate face însă în mod spontan e să îşi fixeze lui însuşi limitele în cadrul cărora poate fi aplicat. Din această cauză, zice Kant, el nu este niciodată sigur de drepturile şi de posesiunile sale, ci trebuie să se aştepte la diferite mustrări umilitoare atunci când, în mod inevitabil, depăşeşte hotarele domeniului său şi se pierde în erori şi iluzii.

Aplicarea corectă a intelectului trebuie să fie empirică, şi nu transcendentală, adică atât conceptele, cât şi principiile intelectului trebuie să se raporteze numai la fenómene, respectiv la obiecte ale unei experienţe posibile, şi nu la obiecte în genere sau în sine.

Totuşi, consideră Kant, apare aici o iluzie greu de evitat. Conceptele nu se bazează la origine pe sensibilitate, ci sunt produse ale intelectului pur, spre

deosebire de formele intuiţiei, adică formele de spaţiu şi de timp. Ele par deci să permită şi o aplicare dincolo de orice obiecte ale simţurilor. Întrucât obiectele simţurilor se numesc fenómene *(phaenomena)*, obiectele gândirii ar putea fi numite noumene *(noumena)*.

Noumenul are două semnificaţii, una *negativă* şi alta *pozitivă*. În sens negativ, prin noumen înţelegem ceva care nu este obiect al intuiţiei noastre sensibile. În sens pozitiv, ar trebui să admitem că există un fel aparte de intuiţie, şi anume *intuiţia intelectuală*, prin care am putea cunoaşte astfel de obiecte.

Teoria sensibilităţii este teoria despre noumene în sens negativ, adică despre obiecte în sine pe care intelectul trebuie să le conceapă ca fiind independente de modul nostru de intuire, admiţând totodată că la astfel de obiecte în sine nu pot fi aplicate categoriile intelectului, fiindcă acestea au sens numai referitor la intuiţiile de spaţiu şi de timp. Or, acestea sunt intuiţii sensibile.

Pe de altă parte, spune Kant, noi nu dispunem de nici o intuiţie intelectuală diferită de cea sensibilă şi, chiar dacă am dispune, nu am avea categorii corespunzătoare unei astfel de intuiţii. Ceea ce înseamnă că noumenul nu poate să aibă semnificaţie pozitivă.

Deci conceptul de noumen nu este decât un concept-limită cu caracter problematic. Prin obiectele în sine ca noumene, intelectul limitează sensibilitatea, care nu se poate aplica la ele, căci acestea sunt doar inteligibile, dar se limitează în acelaşi timp pe sine însuşi, deoarece nici el nu poate să cunoască astfel de obiecte prin categoriile şi principiile de care dispune.

Pentru a ilustra modul în care se poate realiza confundarea utilizării sau aplicării empirice a intelectului cu folosirea lui transcendentală, Kant introduce noţiunea de *reflexie (reflexio)*. Aceasta este conştiinţa raportului dintre reprezentări şi diferitele noastre izvoare de cunoaştere. Există o *reflexie transcendentală*, în cadrul căreia nu este vorba de obiecte în sine, ci de fenómene, care depind de datele senzoriale de care dispunem. Din această perspectivă, raportarea unor concepte, a unor reguli sau a unor principii unele la altele se face în funcţie de aceste date, în măsura în care ele sunt aplicabile la obiecte ale cunoaşterii. Există însă şi o *reflexie logică*, în virtutea căreia raporturile conceptuale, regulile şi principiile se realizează prin simple comparaţii conceptuale.

Pe baza reflexiei logice se poate conchide greşit că nu numai conceptele se comportă într-un anumit fel unele faţă de celelalte, ci şi obiectele în sine, considerate independent de datele senzoriale, deşi acestea nu confirmă acest mod de comportare. Kant se referă la Leibniz şi la cunoscutul principiu numit „identitatea indiscernabilelor". Leibniz considera fenomenele ca obiecte în sine, deci ca noumene sau ca inteligibile, cu alte cuvinte, ca obiecte ale intelectului pur, ceea ce le conferea calitatea identităţii absolute. Ele fiind însă obiecte ale sensibilităţii, iar intelectul neavând o folosire pură, ci numai empirică faţă de aceste obiecte ale cunoaşterii, pluralitatea şi diversitatea numerică sunt date deja de către intuiţiile de spaţiu şi de timp, ceea ce infirmă reflexia logică a lui Leibniz.

Kant numeşte *amfibolie* confundarea obiectului în sine, ca noumen sau obiect inteligibil, cu obiectul sensibil. Aceste confuzii sunt legate, după Kant, în manieră tetradică, de patru perechi de raporturi: 1. identitate-diversitate; 2. concordanţă-discordanţă; 3. intern-extern şi 4. materie-formă.

Kant se referă în mod special la Leibniz, care intelectualiza fenomenele, dar şi la Locke, care senzualiza conceptele intelectului. Cu această ocazie Kant face din nou referinţe la Aristotel; de data aceasta, la lucrarea *Topica*, pe care o interpretează într-un mod nu prea măgulitor pentru marele filosof grec. Lucrarea ar fi fost o *topică logică*, spune Kant, „de care se puteau folosi retorii şi oratorii, pentru a căuta, sub anumite titluri ale gândirii, ceea ce convenea mai bine materiei propuse şi a sofistica cu aparenţă de profunzime sau a trâncăni fără sfârşit". Este vorba, firește, de o interpretare greşită a lui Kant, care identifica *topica*, numită şi *dialectică*, cu sofistica sau eristica, despre care am mai vorbit. Dar Aristotel însuşi separă *dialectica* sau *topica* de *retorică*. Scopul *Topicii* este acela de a găsi o metodă prin care poate fi argumentată sau respinsă orice propoziţie, problemă sau teză, pornind de la propoziţii probabile care să nu producă însă contradicţii. Ceea ce înseamnă, evident, evitarea prin definiţie a sofisticii. Căci sofistica presupune argumentarea şi respingerea, în acelaşi timp, a *aceleiaşi* propoziţii, deci admiterea contradicţiei, şi nu evitarea ei. În plus, „locurile logice", cum le numeşte Kant, din *Topica*, nu sunt locuri ale conceptelor în genere, ci ale celor „cinci voci", cum le zice Porphyrius: genul, specia, propriul, diferenţa şi accidentul, despre care Kant nu tratează nicăieri în mod special.

Cu toate acestea, Kant găseşte şi o semnificaţie pozitivă a *topicii*, dacă aceasta ar fi interpretată transcendental. Prin „loc transcendental" Kant înţelege locul pe care trebuie să-l atribuim unui concept, fie în sensibilitate, fie în intelectul pur. *Topica transcendentală* ar însemna deci „determinarea acestui loc, care revine fiecărui concept după diversitatea folosirii lui, şi indicarea de a determina după reguli tuturor conceptelor acest loc".

Topica transcendentală conţine cele patru *titluri*, cum le numeşte Kant, respectiv perechile de raporturi amintite, pe baza cărora se pot face comparaţii şi distincţii. Or, consideră Kant, nu sunt suficiente doar comparaţiile şi distincţiile dintre concepte, care alcătuiesc „locurile logice", ci este nevoie şi de acelea dintre concepte şi obiectele în sine, pe de o parte, şi fenómene, pe de alta. Şi anume prin intermediul reflexiei amintite, ceea ce înseamnă stabilirea „locului transcendental".

Stabilirea „locurilor transcendentale" îi prilejuieşte lui Kant o reluare a criticii generale a filosofiei lui Leibniz. Acesta, consideră Kant, „înşelat de amfibolia conceptelor reflexiei... a construit un *sistem intelectual al lumii*". El a pretins că a reuşit să cunoască constituţia internă a obiectelor comparându-le pe acestea numai cu conceptele formale, abstracte ale propriei sale gândiri. Fiindcă se referea numai la concepte, şi nu la locurile lor faţă de intuiţie, singura în care pot fi date obiectele cunoaşterii, ca fenómene, el nu făcea altceva decât să extindă principiile sale, cu valabilitate logică pentru concepte,

şi asupra obiectelor în genere, ca obiecte în sine. dar şi asupra obiectelor sensibile. Crezând, spune Kant, că a reuşit. în felul acesta, să extindă considerabil cunoaşterea naturii, fără să dispună, în realitate, de nici o dată intuitivă despre această natură.

Acestea sunt, în linii mari, consideraţiunile lui Kant despre limitele intelectului determinate de aplicarea lui corectă, şi anume empirică.

Cu aceste observaţii se încheie şi partea din *Logica transcendentală* numită *Analitica transcendentală*.

XXII. Semnificaţia negativă a raţiunii speculative

Este evident că din *Analitica transcendentală* din *Critica raţiunii pure* a lui Kant, privită în sens aristotelic, lipseşte tocmai partea cea mai importantă, care tratează despre *raţionamente*, despre silogism şi demonstraţie, care este şi *skepsis*-ul *Analiticelor*, cum şi spunea Aristotel.

Kant, păstrând simetria celor trei forme logice tradiţionale, consideră că există şi o facultate a raţionamentelor, care este *raţiunea*. Situaţia este tolerabilă dacă acceptăm intelectul şi facultatea de judecare, dar tot în cadrul Analiticii. În orice logică tradiţională raţionamentele sunt tratate în aceeaşi parte elementară ca şi noţiunile şi judecăţile. Ceea ce face şi Kant. Dar el înglobează doar noţiunile şi judecăţile în Analitică, iar raţionamentele – în Dialectică.

Ce-i drept, Kant vorbeşte despre o *aplicare logică* a raţiunii, şi anume în cadrul raţionamentelor deductive sau mijlocite, nu şi al celor nemijlocite. În cele nemijlocite, consideră el, judecata dedusă sau consecinţa este cuprinsă în judecata iniţială: „Toţi oamenii sunt muritori, deci unii oameni sunt muritori".

Pentru explicarea raţionamentului mijlocit, Kant nu apelează la termeni, şi respectiv la termenul mediu, ci consideră că acesta este format din: o regulă, care constituie majora şi se obţine cu ajutorul intelectului; o minoră, care subsumează o cunoştinţă sub condiţia regulii, cu ajutorul facultăţii de judecare; şi o concluzie, în care cunoştinţa este determinată prin predicatul regulii, şi anume cu ajutorul raţiunii, care operează *a priori* această raportare.

Aceasta înseamnă că raţiunea nu intervine decât în concluzia raţionamentului, ceea ce face şi mai discutabilă despărţirea lui de noţiuni şi judecăţi şi, respectiv, a raţiunii de celelalte două facultăţi.

Dar, consideră Kant, raţiunea, spre deosebire de intelect, ca şi de facultatea de judecare, procedează după anumite legi (în cazul de faţă, ale silogismului), care nu mai au nici o legătură directă cu sensibilitatea. Legile acestea se aplică doar conceptelor şi judecăţilor, dar nu se aplică doar *unora*, ci oricăror concepte sau judecăţi, având deci o valabilitate universală.

În măsura în care raţiunea realizează acea raportare a termenilor în concluzie, acea unitate sintetică nu are nici o legătură cu vreo experienţă posibilă. „Toţi caii sunt motociclete. toate motocicletele au două roţi, deci toţi caii au două roţi" este un raţionament la fel de corect ca şi clasicul „Toţi

oamenii sunt muritori ş.a.m.d.", căci conchide în virtutea aceloraşi principii. Unitatea raţiunii este *diferită* de unitatea intelectului.

În plus, consideră Kant, fiecare raţionament porneşte de la o majoră şi de la subordonarea a ceva sub regula impusă de majoră, după care se conchide. Dar, la fel cum concluzia are nevoie de regula respectivă drept maximă logică, la fel şi aceasta va trebui să fie, la rândul ei, condiţionată de o altă maximă ş.a.m.d., ceea ce presupune postularea fictivă a unui necondiţionat. Necondiţionatul acesta transcende însă orice experienţă posibilă, iar principiile sau legile raţiunii care se bazează pe el vor fi *transcendente* faţă de orice fenómen, spre deosebire de principiile intelectului, care sunt *imanente* acestora.

Aceasta este suspiciunea logică faţă de principiile raţiunii. Ce se întâmplă, se întreabă Kant, dacă raţiunea, asemenea intelectului, este producătoare de concepte raţionale şi de judecăţi? Nu va produce ea o *aparenţă* transcendentală a acestor forme transcendente?

Dialectica transcendentală se va ocupa cu *depistarea* acestor aparenţe sau iluzii, ceea ce însă nu va însemna că, prin această depistare sau descoperire, aparenţa va dispărea sau va înceta să se producă. Căci avem de-a face cu o iluzie naturală şi inevitabilă, care face ca principiile subiective să fie considerate obiective. Aceasta este deci dialectica naturală şi inevitabilă a raţiunii. Nu este vorba de o dialectică oarecare în care cad uneori diletanţii şi nici de născocirea vreunui sofist ingenios pentru a zăpăci oamenii cu mintea întreagă, consideră Kant, ci de o dialectică inseparabil legată de raţiunea omenească şi care, chiar după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totuşi să ne ispitească şi să ne arunce neîncetat în rătăciri care trebuie mereu înlăturate.

Am menţionat faptul că şi Analitica transcendentală poate fi considerată o critică a intelectului, dar nu în aceeaşi măsură în care Dialectica este o critică a raţiunii. Critica intelectului vizează doar aplicarea lui incorectă, care este accidentală, pe când critica raţiunii se referă la exercitarea însăşi a raţiunii, care este dialectică din cel puţin două motive: din cauza conceptelor sale transcendente şi din cauza raţionamentelor sale transcendente şi dialectice.

În analogie cu intelectul, care produce concepte, raţiunea produce *Idei*, numite şi *concepte raţionale*. Ideile sunt cunoştinţe care depăşesc, transcend, hotarele experienţei, nefiind condiţionate de aceasta. Mai mult, orice cunoştinţă empirică este subordonată unei Idei, care însă nu poate fi niciodată epuizată, fiind necondiţionată sau absolută.

Kant ezită în legătură cu denumirea de „Idee", din cauza semnificaţiei sale platonice, de prototip sau model, dar, în orice caz, impune renunţarea la semnificaţia Ideii ca simplă reprezentare, percepţie sau senzaţie, cum apărea la empiriştii englezi.

Determinaţiile de universalitate şi necondiţionalitate sau de totalitate a condiţiilor sunt deductibile, după Kant, din comportamentul raţiunii faţă de raportarea sintetică a termenilor din concluziile raţionamentelor. Din această

cauză, vor exista trei tipuri de Idei, ca şi tipurile de raţionamente: Idei determinate de necondiţionatul sintezei *categorice*, de necondiţionatul sintezei *ipotetice* şi de necondiţionatul sintezei *disjunctive*.

Din punctul de vedere al generalităţii, Ideile seamănă cu genurile supreme ale lui Platon. Gnoseologic vorbind, există o tendinţă de ridicare progresivă a cunoaşterii de la condiţionat şi relativ spre necondiţionat şi absolut. Ideile, în sens transcendental, servesc acestei tendinţe a cunoaşterii.

Ierarhizarea Ideilor faţă de concepte şi categorii sugerează ierarhizarea modernă, pe bază de extensiune, a claselor din teoria tipurilor a lui Russell: de la mulţimi şi mulţimi de mulţimi la mulţimea tuturor mulţimilor.

Dar există şi o tendinţă de *coborâre*, spune Kant, de la Idei spre totalităţi de condiţii care să corespundă acestora. Aceasta nu mai este o aplicare transcendentală a Ideilor, adică pornind de la concepte raportabile la fenómene, ci una *transcendentă*, adică pornind de la Idei spre ceva care le-ar corespunde, cu condiţia transcenderii oricărei experienţe posibile.

Să folosim un exemplu nekantian, dar deosebit de sugestiv, al Ideii de producere matematică a unui întreg. Pornind de la diferite numere naturale, care sunt totalităţi de mulţimi de obiecte, ajungem la totalitatea numerelor naturale. Ultima totalitate presupune Ideea de infinit matematic. Dacă direcţia este progresivă, ascendentă şi corespunde tendinţei gnoseologice menţionate, de la condiţionat spre mai puţin condiţionat şi necondiţionat, Ideea de infinit este aplicată transcendental, pornind de la mulţimi de numere intuitive spre mulţimea tuturor acelor mulţimi, la care, în mod evident, nu se va ajunge niciodată, ceea ce îi conferă infinitului, ca Idee, atributul de *potenţialitate*. Aceasta ar fi aplicarea transcendentală a Ideii de producere progresivă a infinitului. Dacă se pleacă însă invers, în sens regresiv, de la Ideea absolută, necondiţionată de infinit, atunci acesteia i se găsesc corespondenţe în cadrul intervalelor dintre numere sau în ierarhizările şirurilor infinite. Ceea ce îi conferă infinitului atributul de *actual*. Infinitul actual se mai numeşte şi *transfinit*, deoarece transcende finitul. Aceasta este aplicarea *transcendentă* a Ideii de infinit. Ea conduce la cunoscutele paradoxe de tipul celor din teoria mulţimilor. Şirul numerelor pare este infinit, dar poate fi pus în corespondenţă biunivocă cu şirul numerelor naturale. Se mai poate spune atunci că şirul numerelor naturale conţine şirul numerelor pare, din moment ce amândouă sunt infinite? Exemplul acesta sugerează şi modalitatea naturală, obligatorie a raţiunii de a ajunge la contradicţii, de a fi *dialectică*, şi, totodată, dificultatea de a evita astfel de situaţii.

Kant mai face distincţie între utilizarea *regulativă* şi cea *constitutivă* a raţiunii. Ideile nu se raportează direct la obiectele cunoaşterii, respectiv la fenómene, ci numai la concepte sau categorii, pe care le ordonează, le ierarhizează şi cărora le conferă unitatea pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor. Le conduce, cu alte cuvinte, spre absolut şi necondiţionat. Această folosire regulativă a Ideilor este utilă, necesară şi chiar indispensabilă pentru îndreptarea sau orientarea intelectului spre un anumit scop.

Punctul de convergenţă al direcţiilor conceptuale, care tinde să devină al tuturor acestor direcţii, sau unitatea care tinde să devină a tuturor conceptelor, nu reprezintă altceva decât o Idee, un *focus imaginarius*, spune Kant, a cărei acceptare este însă pe deplin justificată.

Utilizarea *constitutivă* a raţiunii conduce însă la *crearea* de concepte fără acoperire empirică şi, deci, la postularea existenţei efective a unor obiecte sau serii infinite de obiecte care să le corespundă. Aplicarea constitutivă a raţiunii este transcendentă şi deci dialectică.

Se conturează astfel semnificaţia teoretică *speculativă* a raţiunii. Iar Kant va folosi chiar termenul de *raţiune pură speculativă* sau, simplu, *raţiune speculativă*, pentru raţiunea aplicată regresiv, constitutiv, transcendent şi dialectic care se referă la un obiect sau la concepte despre un obiect la care nu putem ajunge prin nici o experienţă posibilă. În legătură cu semnificaţia regresivă, deci inversă a raţiunii speculative faţă de tendinţa ei naturală, Kant introduce chiar termenul de „raţiune inversată" *(ratio perversa)*.

Scopul *Criticii raţiunii pure* este tocmai depistarea şi evitarea cazurilor în care apar astfel de aplicaţii speculative şi dialectice ale raţiunii. Dialectica are la Kant o semnificaţie *negativă*, ca şi speculaţiunea.

După raţionamentele corespunzătoare: categorice, ipotetice şi disjunctive, Ideile se împart în trei clase: una referitoare la unitatea absolută (necondiţionată) a subiectului gânditor; a doua – la unitatea absolută a seriei de condiţii ale fenómenului; şi a treia – la unitatea absolută a condiţiei tuturor obiectelor gândirii în genere. Prima clasă de Idei ţine de *psihologia raţională*, care tratează despre subiectul gânditor, a doua ţine de *cosmologia* şi, respectiv, ontologia *raţională*, care tratează despre condiţionarea fenómenelor, şi a treia ţine de *teologia raţională*, care tratează despre fiinţa tuturor fiinţelor. Trei vor fi Ideile principale: sufletul, lumea şi Dumnezeu.

Kant vorbeşte şi despre o anumită legătură între aceste Idei, care presupun o înaintare a cunoaşterii de la cunoaşterea de sine a sufletului la cunoaşterea lumii şi, prin aceasta, la cunoaşterea fiinţei supreme. Ceea ce ar contura şi o viziune sistematică a acestora.

Trei vor fi tipurile de raţionamente dialectice, adică sofistice, aplicabile acestor clase de Idei în disciplinele raţionale amintite. Dovedirea caracterului sofistic şi totodată inevitabil al acestor raţionamente va constitui argumentul de bază al lui Kant pentru infirmarea acestor discipline filosofice.

Primul tip de raţionament se numeşte *paralogism* – în cadrul acestuia se pleacă de la Ideea de suflet, care nu conţine nimic divers, la unitatea absolută a acestuia, despre care nu avem însă nici un concept. Al doilea tip de raţionament se numeşte *antinomie* – în cadrul ei se pleacă de la o totalitate absolută a seriei de condiţii ale unui fenómen, care, neavând concepte corespunzătoare, face ca şi totalitatea contrară să fie la fel de îndreptăţită. Al treilea tip de raţionament dialectic se numeşte *ideal* al raţiunii pure şi constă în inversarea argumentării – pornindu-se de la fiinţe condiţionate de alte fiinţe, se ajunge la fiinţa tuturor fiinţelor, care devine apoi fiinţa originară, de la care pornesc toate, deşi pe linie ascendentă nu se poate ajunge niciodată la ea.

Nu intrăm în amănunte, dar semnalăm că mecanismul antinomiilor se bazează pe împărţirea lor în *teze* şi *antiteze*, după care urmează combaterea fiecăreia dintre ele, ceea ce conduce la respingerea antinomiei. Tezei că lumea are un început în spaţiu şi timp i se opune antiteza că lumea nu are un început în spaţiu şi timp.

Interesul lui Kant nu este numai acela de a le combate pe ambele, ci şi acela de a le arăta necesitatea gnoseologică. Întrebarea în legătură cu începutul lumii este firească, şi la fel de fireşti sunt şi răspunsurile. Însă nici unul nu este acceptabil. În primul caz, Ideea cosmologică este prea mică, adică presupune prea puţin faţă de imensitatea lumii şi, în plus, orice început presupune ceva anterior lui, care îl depăşeşte, îl transcende. Deci raţiunea, fără voia ei, devine transcendentă şi speculativă, căci despre raţiune este vorba, şi nu despre intelectul care se mulţumeşte cu lumea aşa cum este. În al doilea caz, Ideea este prea mare, căci depăşeşte orice limită imaginabilă. Este deci şi ea transcendentă.

Evitarea însă a ambelor alternative este în defavoarea cosmologiei raţionale ca disciplină filosofică. Ceva asemănător se petrece şi în cazul psihologiei şi, respectiv, al teologiei raţionale.

Aceasta este în esenţă semnificaţia *Criticii raţiunii pure* a lui Kant, prin care sunt atacate bazele oricărei metafizici, cu condiţia acceptării faptului că încălcarea legii noncontradicţiei nu este permisă. Sau, altfel spus, că raţiunea speculativă are numai un sens negativ.

XXIII. Imperativul categoric în *Critica raţiunii practice*

În *Critica raţiunii practice* (1788) Kant se va strădui să dovedească faptul că raţiunea, chiar în utilizarea ei constitutiv-regresivă, nu este numai negativ speculativă, ci şi pozitivă, dar nu în domeniul teoretic, ci în domeniul practic, respectiv în domeniul moralităţii.

Critica raţiunii practice are aceeaşi structură cu *Critica raţiunii pure*, adică are o teorie a elementelor şi o metodologie. Teoria elementelor nu mai este împărţită însă în estetică transcendentală şi logică transcendentală, ci numai în analitică a raţiunii practice şi dialectică a raţiunii practice, ceea ce înseamnă că aici, cel puţin principial, nu va mai fi vorba nici despre sensibilitate şi nici despre intelect. Prin „raţiune practică" se înţelege aplicarea sau utilizarea raţiunii în domeniul practicii. Raţiunea practică este opusă raţiunii teoretice, identificată adesea cu cea speculativă, *speculatio* fiind termenul latin pentru grecescul *theoria*. Deci nu este vorba de raţiuni diferite, ci de *aplicaţii diferite* ale *aceleiaşi* raţiuni.

Tot structural se mai observă faptul că în cadrul analiticii se procedează invers, adică se pleacă de la principii de tip judicativ spre concepte sau categorii. Dar această manieră ne aminteşte de faptul că noţiunile sau categoriile erau clasificate şi în *Critica raţiunii pure* după criteriul tetradic al împărţirii judecăţilor. Deşi Kant avea 64 de ani când a publicat *Critica raţiunii practice*, la care a lucrat aproape un deceniu, noi ştim din prelegerea introductivă la filosofia kantiană că ideea acestei *Critici*, ca şi a celorlalte două, Kant o avea din tinereţe; aceasta apare explicit în § 30 al lucrării lui Meier, *Extras din teoria raţiunii*, tipărită în 1752, la care se şi referă Kant în *Logica generală*. Referinţe la raţiunea practică se găsesc şi în *Critica raţiunii pure*. Capitolul al II-lea, secţiunea a II-a din Metodologia transcendentală se numeşte chiar „Despre idealul Binelui Suprem ca principiu care determină scopul final al raţiunii pure". Diferenţele de ani, din jurul vârstei de 25, până la 64 şi apoi 66, când îşi termină ultima *Critică*, dovedesc doar dificultăţile enorme ale trecerii peste prăpastia care desparte concepţia de realizarea ei efectivă. Datorită longevităţii, Kant a avut însă şansa să îşi ducă la îndeplinire ideile filosofice.

Chiar din introducerea la *Critica raţiunii practice* Kant se simte obligat să dea explicaţii în legătură cu structura lucrării şi cu inversarea operată în Analitica raţiunii practice. Inversarea este operată pe motivul că aici raţiunea

are de-a face cu voinţa pe care o determină, independent de orice raportare la ceva exterior, respectiv la concepte şi, prin acestea, la fenómene.

Drumul acesta invers îl obligă pe Kant să postuleze existenţa *principiilor practice* ca judecăţi, pe care le introduce prin definiţie, ceea ce contravine manierei din *Critica raţiunii pure* şi oricărei maniere concret-istorice de abordare a moralei.

Principiile practice, ca şi regulile subordonate acestora, sunt *produse* ale raţiunii referitoare la voinţa unei persoane, şi atunci sunt subiective şi se numesc *maxime*, sau sunt valabile pentru voinţa oricărei fiinţe raţionale, şi atunci sunt obiective şi se numesc *legi practice*. Nici conceptul de voinţă nu se bucură de o tratare specială şi motivul este uşor de văzut: ca act psihic, voinţa sau facultatea de a dori este legată direct de afectivitate şi sensibilitate, de ceea ce se numeşte „stimul". Or, aceasta ar fi presupus o întreagă teorie estetică şi, mai precis, psihologică despre voinţă. Dar Kant, ne amintim, a respins psihologia raţională.

Ca produse ale raţiunii, regulile sunt *imperative*, adică exprimă o constrângere, redată lingvistic printr-un *ar trebui (sollen)*. Acest „ar trebui" este diferit de obişnuitul *trebuie (müssen)*. *Trebuie* necondiţionat nu are semnificaţie imperativ-morală. „Trebuie să respir, de exemplu, pentru a trăi", altfel nu se poate, dar „ar trebui să fac economii, căci cheltuiesc prea mult". Acest „ar trebui" exprimă o anumită obligativitate, dar nu are un caracter exclusiv.

Maximele obişnuite, consideră Kant, sunt principii practice care depind de mijloace materiale pentru realizarea lor şi constituie *imperative ipotetice*, pe când principiile practice referitoare numai la voinţa ca voinţă, independentă de orice scop sau efort, sunt *imperative categorice* şi legi practice propriu-zise.

Determinativele de „ipotetic" şi „categoric" ne duc cu gândul la împărţirea judecăţilor după relaţie, ceea ce ar presupune şi „imperative disjunctive", de care Kant însă nu mai vorbeşte. Dar ne-am aştepta şi la o clasificare a imperativelor după cantitate şi calitate şi, mai ales, după modalitate, căci „trebuie" acela, cu variantele lui, vizează tocmai raportul nuanţat dintre asertoric şi apodictic.

Toate principiile practice materiale, care presupun un obiect sau ceva material în genere, plăcut sau neplăcut, ţin de facultatea inferioară de a dori, legată de obţinerea fericirii. Şi nu este vorba aici de o diferenţă esenţială între reprezentări care îşi au originea în simţuri sau în intelect. Oricât de rafinată, intelectuală sau raţională, ar fi o plăcere, scopul ei este acelaşi, de a produce desfătare, ceea ce înseamnă o robire a voinţei în slujba unor scopuri materiale. Oricât de fine ar fi bucuriile şi desfătările, ele nu vor conduce niciodată la o facultate superioară de a dori, adică la o voinţă pură. Din această cauză, consideră Kant, raţiunea pură trebuie să fie ea însăşi practică, adică să poată decide voinţa prin simpla formă a regulii practice, adică fără presupunerea vreunui sentiment, deci fără reprezentarea a ceva plăcut sau neplăcut ca materie a facultăţii de a dori, care este o condiţie empirică a principiilor practice. Se observă tendinţa obişnuită a lui Kant de a căuta criterii formale independente de orice determinare materială. Într-o lege practică, spune Kant,

raţiunea pură determină nemijlocit voinţa, nu cu ajutorul unui sentiment intermediar de plăcere sau neplăcere. Numai în măsura în care legea poate să existe, ca raţiune pură şi practică, ea poate să fie şi *legislatoare*, pentru toate cazurile şi pentru toate fiinţele raţionale.

Uneori Kant pune problema legilor practice pornind de la material către formal, cum se procedează în mod obişnuit: „Dacă... la o lege facem abstracţie de orice materie, adică de orice obiect al voinţei (ca principiu determinant), nu mai rămâne nimic altceva decât simpla *formă* a unei legislaţii universale". Dar el nu admite totuşi, principial, posibilitatea deducerii legilor practice din maxime cu caracter empiric. Căci, „dacă am vrea să acordăm maximei universalitatea unei legi, ar rezulta... cea mai rea contradicţie şi totala distrugere a maximei înseşi şi a scopului ei". „Să nu ucizi", de exemplu, dacă ar fi o lege practică, şi nu o maximă, şi ar presupune posibilitatea aplicării universale, ar putea să determine pieirea speciei umane, care trăieşte din uciderea altor specii, şi, pe de altă parte, aplicată relativ, chiar numai în cadrul speciei, ar determina pasivitatea în faţa crimei organizate, care s-ar generaliza. Ceea ce totuşi nu înseamnă că nu este posibilă o generalizare a principiilor practice în ciuda diferitelor coduri, cum era şi cel de tristă amintire „al eticii şi echităţii socialiste". Intenţia lui Kant era însă aceea de a separa cât mai mult sfera celor două domenii: a maximelor şi a legilor. Dacă o astfel de lege poate fi considerată universală, atunci voinţa care îi corespunde trebuie gândită cu totul independent de legile naturale ale fenómenelor în raporturile lor succesive. Altfel spus, trebuie privită independent de legea cauzalităţii. Dar această independenţă se numeşte *libertate*. Prin aceasta însă cele două domenii sunt şi mai strict delimitate: unul este domeniul cauzalităţii, iar celălalt – al libertăţii. Mai mult, conceptul de libertate este determinat de legea morală şi este, ca atare, un produs al raţiunii. Kant lasă să se înţeleagă că atât legea morală, cât şi conceptul pozitiv de libertate nu ar fi altceva decât conştiinţa de sine a unei raţiuni pure practice.

Legea fundamentală a raţiunii pure practice, cunoscută, de regulă, ca „imperativul categoric al lui Kant", se enunţă: „Acţionează astfel încât maxima voinţei tale să poată oricând valora în acelaşi timp ca principiu al unei legislaţii universale".

Regula practică este necondiţionată, deci este reprezentată *a priori* ca judecată categorică practică. Ea acţionează nemijlocit asupra voinţei, care este concepută ca voinţă pură, determinată de simpla formă a legii, care devine condiţia supremă a tuturor maximelor.

Această lege fundamentală nu este nici pe departe un produs atât de ciudat al raţiunii pe cât vrea să îl prezinte Kant. Ea are corespondente în tot felul de zicale populare, de genul „Ce ţie nu-ţi place altuia nu face", care, inversată, devine „Ceea ce nu supără pe nimeni, nu mă supără nici pe mine".

Important aici este faptul că legile morale sunt produse ale raţiunii, indiferent de caracterul lor formal sau material. Putem să nu fim de acord cu Kant, să nu acceptăm că raţiunea pură poate să emită sau să producă din sine astfel de principii practice, dar trebuie să acceptăm că, într-un fel sau

altul, raţiunea este cea care le produce. Legătura dintre morală şi raţiune, şi respectiv lipsa ei de legătură cu sensibilitatea şi intelectul, pe linie pozitivă, devine un bun câştigat al filosofiei. Situaţia are numeroase corespondente în utilizarea termenilor „raţiune" şi „raţional" în vorbirea curentă. Poţi spune despre un câine că este inteligent, dar niciodată că este raţional. Un om raţional este în primul rând moral, indiferent de gradul său de inteligenţă. Ba, dimpotrivă, s-a dovedit că persoanele cu coeficient de inteligenţă ridicat sunt necinstite, ceea ce a determinat practic evitarea acestora în pósturi care necesită un grad înalt de responsabilitate morală. Acelaşi lucru este valabil, chiar într-o măsură mai mare, în legătură cu persoanele senzitive, pasionale, care sunt, de regulă, nestăpânite şi acţionează în virtutea plăcerii, fiind de obicei lipsite de orice simţ al sacrificiului.

O altă problemă, indiferentă faţă de separaţia rigidă dintre domeniul cauzalităţii şi cel al libertăţii, o constituie raportul invers al dependenţei dintre judecata morală, în formă de imperativ ipotetic sau categoric, şi actul moral ca atare. Aceasta, spre deosebire de raportul obişnuit dintre judecata obişnuită şi o anumită stare de fapt. Judecata obişnuită este adevărată dacă există starea de fapt pe care o afirmă sau nu există starea de fapt pe care o neagă. În timp ce judecata morală, ca imperativ, este adevărată în sensul că este acceptată de către cei mai mulţi sau de către toţi, chiar dacă nu ar exista fapte morale corespunzătoare. Şi, dimpotrivă, în funcţie de respectarea sau nu a judecăţii morale, poate fi considerată o faptă morală ca fiind bună sau nu. Or, acest lucru este clar conţinut în teoria kantiană şi chiar absolutizat. În genere, raţionalitatea unui principiu moral trebuie să fie evidentă pentru orice fiinţă raţională, independent de existenţa sau nu a vreunei acţiuni morale corespunzătoare.

În fine, ar mai trebui amintit aici că legea morală nu constituie decât o cerinţă elementară de corectitudine morală. Respectarea ei, imposibilă, de altfel, din cauza caracterului material al oricărei maxime, nu numai că nu ar produce plăcere sau neplăcere, dar ar putea să treacă foarte uşor neobservată. Kant însuşi, în măsura în care a încercat să o aplice, a dus o viaţă ştearsă, prin care nu ar fi atras atenţia nimănui, dacă nu ar fi fost, întâmplător, şi autorul celor trei *Critici*. Mai mult, în relaţiile cu oamenii s-a dovedit adesea meschin. Aplicând principiul: „Să nu împrumuţi de la altul şi nici să nu-l împrumuţi pe altul", l-a refuzat, de exemplu, pe Fichte, care venise pe jos din sudul Germaniei să îl audieze, pe motivul că, dacă l-ar împrumuta cu bani, s-ar putea ca acesta să nu-i poată restitui la timp, ceea ce ar dăuna pretenţiei de om corect a lui Fichte.

Pe linie morală, deci, nu are o valoare deosebită universalitatea comportamentală, ci singularitatea sau exemplaritatea ei, şi aceasta, nu faţă de o voinţă în sine, lipsită de orice suport material, ci tocmai în ciuda oricăror piedici materiale, pe care, asemenea eroilor din basme, omul raţional trebuie să le învingă în permanenţă, pentru realizarea unor comportamente exemplare.

În plus, raţiunea pură, fiind necondiţionată, este liberă nu numai de condiţiile materiale, ci şi de cele religioase, transcendente, ca Ideea de Dumnezeu şi nemurire. Or, şi din această perspectivă avem numeroase exemple atât de universalitate, cât şi de elevanţă comportamentală, chiar şi la oameni modeşti.

XXIV. Consecinţele teoriei kantiene a moralităţii

Legea morală, având forma unui imperativ, nu mai necesită nici o altă justificare, adică este un produs nemijlocit al raţiunii. Aceasta, pentru faptul că orice alte premise ale legii morale ar trebui să fie procurate din afara ei, adică din sensibilitate sau intelect, şi ar avea deci legătură cu plăcerea sau desfătarea, fie fizică, fie intelectuală. Fiind necondiţionată şi imperativă, legea morală porunceşte categoric fiinţelor umane. Izvorând dintr-o voinţă pură, ea se impune oricărei voinţe care este, în această privinţă, dependentă de ea. Sub numele de *obligaţie*, spune Kant, ea desemnează o constrângere la o acţiune conformă legii morale. Această conformitate se numeşte *datorie*. Acţiunea consecventă pe linia datoriei, independent şi chiar împotriva oricăror impulsuri din partea sensibilităţii şi a intelectului, se numeşte *virtute*.

Am văzut ce înseamnă o viaţă virtuoasă, cu exemple din viaţa lui Kant însuşi. Ne putem şi imagina o lume în care toate fiinţele umane ar fi numai virtuoase. Ar fi o lume tristă, căci autonomia raţiunii practice şi a libertăţii pe care o proclamă nu are nici o legătură cu existenţa reală în care trăim. Principial, Kant consideră că virtutea nu depinde de fericirea personală. Virtutea astfel înţeleasă ar conduce la o lume morală a lipsei de fericire, contrară oricărei promisiuni utopice. Ce-i drept, lipsa de fericire nu înseamnă implicit *nefericire*. Virtutea nu presupune privaţiune, ci presupune lipsa dorinţei pentru ceva plăcut sau desfătător. Este însă o mare diferenţă între a poseda un anumit lucru sau o anumită fiinţă şi a nu îl dori. Cu toate că a nu îl dori este diferit de a-l dori şi a nu-l avea. În primul caz va fi vorba de fericire, în al doilea – de virtute, iar în ultimul – de nefericire. Această independenţă de fericire, de orice satisfacţie sau plăcere, este o consecinţă a raţionalităţii pure a moralei kantiene, faţă de care, având în vedere voinţa obişnuită cu maximele ei, care sunt de fapt nişte *sfaturi* practice menite să ne producă cât mai puţină suferinţă, fiinţele umane se găsesc într-o permanentă *culpabilitate*. În primul rând, pentru faptul că foarte puţini au auzit de imperativul categoric al lui Kant, şi, chiar dintre cei care au auzit, nici unul nu a încercat să îl pună în practică. În al doilea rând, pentru că nu există moralitate absolută şi nici voinţă sau raţiune pură. Ele au un caracter istoric şi concret. Într-un fel raţiona omul cavernelor şi altfel raţionează omul tehnologiei moderne. Într-un fel raţionează săracul şi altfel o face bogatul. Un rentier căruia i se aduce totul „la botul calului", cum se zice, îşi poate permite să nu mai dorească nimic, dar un muritor de foame

va fi tentat să mintă, să fure şi chiar să ucidă, indiferent dacă va fi sau nu conştient de culpa respectivă.

Kant vorbeşte şi de un *sentiment* al moralităţii, în virtutea căruia omul simte o anumită mulţumire când respectă legea morală şi, respectiv, o „mustrare amară" când o încalcă, dar, zice el, conceptul de datorie nu poate fi derivat din acest sentiment.

Kant împarte principiile materiale ale moralităţii în subiective şi obiective, iar pe acestea, în interne şi externe. Cele subiective externe ţin de educaţie şi de constituţia civilă, cele subiective interne – de sentimentul fizic şi de sentimentul moral. Principiile obiective interne ţin de perfecţiune, iar cele externe – de voinţa lui Dumnezeu. Dar principiile materiale sunt incapabile să procure legea supremă a moralităţii, respectiv principiul practic formal al raţiunii pure.

Această separaţie între material şi formal îl conduce pe Kant la ideea de lume pură a raţiunii, de *natură suprasensibilă*. O lume a raţiunii autonome, de tip platonic, o lume a prototipurilor. *Natura archetypa*, spune Kant, spre deosebire de *natura ectypa*, a imitaţiilor. Cum este posibilă conştiinţa legilor morale din prima lume, ca şi a libertăţii, rămâne, după Kant, inexplicabil. Este evident că lumea raţiunii are caracter *transcendent*, dar folosirea ei în domeniul practicii morale, în experienţa cotidiană, îi conferă un caracter *imanent*.

În manieră inversă faţă de *Critica raţiunii pure*, Kant va trece de la principiile raţiunii practice la conceptele acesteia şi, respectiv, la obiectele ei. Mai precis, el nu vorbeşte despre „concept" al raţiunii practice, ci despre „conceptul de obiect al raţiunii practice", prin care înţelege „reprezentarea unui obiect ca efect posibil prin libertate". Singurele obiecte ale raţiunii practice sunt cele de *bine* şi de *rău*. Spre deosebire de accepţia curentă de *bine*, legată de plăcere şi agreabil, şi cea de *rău*, legată de contrariile acestora, Kant le derivă pe acestea din principiile raţiunii practice. Căci, consideră el, binele trebuie să fie independent de orice altă determinare. Binele în sine este necondiţionat. Acţiunea conformă legii morale este bună şi fiinţa umană o face în virtutea acestui bine în sine, nu acţionând mai întâi şi aşteptând consecinţele, căci acestea, în funcţie de împrejurări, pot fi contrare binelui. Legea morală, spune Kant, „determină *nemijlocit* voinţa, acţiunea conformă ei este *bună în sine*, o voinţă a cărei maximă este totdeauna conformă acestei legi, este *absolut bună în toate privinţele şi este condiţia supremă a oricărui bine*". Caracterul absolut şi totodată transcendent, în sine, al binelui, face lipsită de sens o ierarhizare a valorilor morale. Kant vorbeşte şi despre Binele suprem, atribuindu-l însă, în calitate de concept determinant al moralităţii, celor pe care urmează să îi combată. El ne oferă însă un tabel al categoriilor libertăţii împărţite tetradic, după cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Ceea ce îl determină şi pe Kant să recunoască faptul că, în acest tabel, libertatea este considerată „ca un fel de cauzalitate". Analitica raţiunii practice se încheie cu un capitol despre mobilurile raţiunii pure practice, care îl obligă pe Kant la tot felul de consideraţiuni de morală empirică, referitoare la egoism, îngâmfare, respect, admiraţie, sfinţenie, exaltare ş.a., tot mai puţin legate de morala pură.

În fine, în *Dialectica raţiunii pure practice*, Kant se va strădui să prezinte caracterul dialectic al raţiunii în folosirea ei practică. Raţiunea pură în genere, consideră el, cere, atât în folosirea ei speculativă, cât şi în cea practică, totalitatea absolută a condiţiilor, care nu poate fi găsită decât în obiectele în sine. Am observat deja faptul că lumea morală a raţiunii şi a libertăţii avea caracteristici transcendente, fiind autonomă şi necondiţionată în sine. Deci ceva de natură suprasensibilă, ca şi obiectul în sine. Dar şi în cazul raţiunii practice aplicarea se face tot la fenómene, adică la lumea înconjurătoare (existenţa reală), ceea ce poate să provoace aparenţa de îndeplinire a totalităţii condiţiilor de bine chiar în lumea fenomenală. Este vorba de Binele suprem. Considerând că există realmente un astfel de bine, ca obiect al raţiunii pure, se poate ajunge la concluzia aparentă că acesta ar determina legea morală, şi nu invers. Pe această cale se ajunge însă la contradicţii, ceea ce denotă caracterul *dialectic* al raţiunii practice.

Binele suprem ca existenţă reală, fie şi numai într-o lume posibilă, presupune două determinaţii, pe care Kant le consideră separate, virtutea şi fericirea. În măsura în care Binele suprem este un bine, el trebuie să fie în conformitate cu legea morală, dar, fiind suprem sau suveran şi fiind legat de o anumită persoană din existenţa reală, el trebuie să presupună şi fericirea acesteia, căci altfel nu ar mai constitui un obiectiv demn de dorit. Antinomia rezidă în caracterul echivoc al conceptelor de virtute şi fericire. Kant se referă la doctrina stoică şi la cea epicureică. În prima predomină virtutea, în a doua – fericirea. Kant propune două alternative, ambele imposibile din punctul său de vedere: fie identitatea virtuţii şi a fericirii, fie deducerea uneia din cealaltă, ca de la efect la cauză. Prima este imposibilă, căci ele ţin de două regnuri diferite, de două naturi diferite; cea de a doua este şi ea imposibilă, tocmai din cauza lipsei oricărei legături între cele două. Contradicţia respectivă ar avea efecte nefaste asupra moralităţii, dacă s-ar admite că Binele suprem este imposibil şi că el ar determina acţiunea legii morale. Soluţia de principiu a antinomiei rezidă în respingerea acestei dependenţe inverse. Legea morală este cea care determină conceptul de Bine suprem, chiar dacă el nu se poate realiza niciodată, ceea ce nu provoacă nici un impediment legii morale.

Cu toate acestea, realizarea Binelui suveran rămâne un obiectiv al legii morale. Dar conformitatea deplină a voinţei cu legea morală înseamnă *sfinţenie*, spune Kant. O perfecţiune de care nu este capabilă nici o fiinţă raţională din lumea sensibilă, în nici o clipă a existenţei sale. Cum ea este totuşi cerută ca practic necesară, nu poate fi realizată decât în cadrul unui progres mergând la infinit către acea conformitate deplină. Şi, consideră Kant, după principiile raţiunii practice, este necesar să se admită un astfel de progres. Dar aceasta presupune existenţa la infinit a persoanei care tinde spre Binele suveran, ceea ce, arată Kant, se numeşte *nemurirea sufletului*. Deci Binele suveran nu este practic posibil decât prin presupunerea nemuririi sufletului, care trebuie considerată un *postulat* al raţiunii pure practice, prin care se înţelege o judecată indemonstrabilă, căci depinde de o lege practică cu valoare *a priori*,

necondiţionată. Postulatul nemuririi sufletului nu înseamnă afirmarea acestei nemuriri. „În mod natural acela care are conştiinţa de a se fi aflat o mare parte din viaţa lui până la sfârşitul ei în progres spre mai bine, şi anume din motive morale autentice, poate avea mângâietoarea speranţă, deşi nu certitudinea, că va persevera în aceleaşi principii şi într-o existenţă prelungită şi dincolo de această viaţă." Aceasta oferă perspectiva unui „viitor de beatitudine" (expresia de care trebuie să se folosească raţiunea pentru a desemna o bunăstare deplină, independentă de toate cauzele contingente ale lumii, ceea ce ar putea să garanteze şi starea de sfinţenie, pe care nu o putem atinge în această existenţă, fie din cauza propriilor noastre neajunsuri, fie din cauza condiţiilor precare de viaţă, în care suntem totuşi nevoiţi să ne complăcem).

Postulatul nemuririi sufletului era impus pe linia progresului infinit al virtuţii spre realizarea Binelui suveran. Ceva asemănător, consideră Kant, trebuie să fie impus şi pe linia *fericirii*, în calitate de componentă a Binelui suveran.

„*Fericirea* – consideră Kant – este starea unei fiinţe raţionale în lume, căreia, în întregul existenţei sale, *totul îi merge după dorinţă şi voinţă*, şi se bazează deci pe acordul naturii cu întregul ei scop, precum şi cu principiul esenţial de determinare al voinţei ei." Dar fiinţa raţională, chiar dacă este capabilă de mari performanţe pe linia virtuţii, deci a dominării voinţei, nu poate, în nici un caz, să determine ca şi natura şi întreaga lume înconjurătoare să conlucreze în vederea aceluiaşi scop – acela de a procura o fericire pe măsura virtuţii exemplare. Fiinţa raţională care acţionează în lume nu este, în acelaşi timp, şi cauza lumii şi a naturii. Aceasta înseamnă că în legea morală nu există nimic referitor la vreo conexiune necesară între virtute şi fericirea care ar trebui să îi fie proporţională, dar această conexiune este presupusă totuşi de Binele suveran, faţă de binele obişnuit, a cărui legătură cu fericirea este accidentală. Acesta este motivul pentru care se postulează şi existenţa unei cauze a naturii întregi, diferită de natură, care să conţină principiul acestei conexiuni, anume al concordanţei dintre fericire şi virtute. Binele suveran nu este deci posibil în lume decât admiţând o cauză supremă a naturii, care să aibă o comportare în conformitate cu legea morală. Dar o fiinţă care este capabilă de acţiuni conforme cu legea morală trebuie să fie o fiinţă raţională, iar cauzalitatea unei astfel de fiinţe ar trebui să fie voinţa ei. Deci cauza supremă a naturii, întrucât este presupusă de legea morală în vederea Binelui suveran, este o fiinţă care, dotată cu raţiune şi voinţă infinite, nu poate fi decât Dumnezeu. Dar prin aceasta, consideră Kant, nu se înţelege că este necesară admiterea existenţei lui Dumnezeu ca fundament al legii morale. Postularea existenţei lui Dumnezeu nu este, pe de altă parte, o simplă consideraţie ipotetică. Postulatul este ceva între necesar şi ipotetic. Ceva care corespunde pe plan religios credinţei şi care, spune Kant, ar putea fi numit *credinţă pură a raţiunii*, căci numai raţiunea pură în utilizarea ei practică este izvorul din care decurge această credinţă.

Acceptarea celor două postulate garantează în principiu realizarea Binelui suveran.

Întreaga dialectică a raţiunii practice se bazează pe raportarea celor două planuri ale moralităţii: cel pur *a priori* şi cel empiric *a posteriori*.

Critica raţiunii practice nu mai are nici amploarea şi nici profunzimea *Criticii raţiunii pure*. În prima apar la tot pasul afirmaţii îndoielnice. Chiar cele două postulate sunt criticabile din perspectiva lui Kant însuşi. Nemurirea sufletului este postulată pentru faptul că progresul virtuţii trebuie continuat într-o altă lume, în orice caz, diferită de lumea fenomenală. Pe de altă parte, postularea existenţei lui Dumnezeu se face în vederea obţinerii fericirii în această lume fenomenală. Or, în această situaţie nu este posibilă realizarea Binelui suveran, căci virtutea este plasată în transcendenţă, iar fericirea, în existenţă – când este una, nu este cealaltă. Dar Binele suveran le presupune pe amândouă simultan.

În ciuda acestor neajunsuri, o repetăm, cea mai importantă teză a lui Kant din această *Critică* o constituie legătura dintre raţiune şi moralitate şi, totodată, independenţa acesteia de sensibilitate şi intelect.

XXV. Elemente de antitetică speculativă la Fichte (1762-1814)

Studiul filosofiei lui Fichte, ca şi traducerea lucrărilor sale, prezintă multe dificultăţi, care pot conduce la concluzia că Fichte este un gânditor nespus de confuz. Ceea ce este numai în parte adevărat.

El este primul filosof dialectico-speculativ de după Kant şi este adesea comparat cu acesta. Mai mult, el însuşi sugerează această comparaţie. Numai că el reprezintă, tocmai în comparaţie cu Kant, de la care porneşte, opusul acestuia, atât ca stil, cât şi ca problematică.

Situaţia poate fi considerată şi invers, din perspectivă dialectico-speculativă. Hegel îl învinuieşte adesea pe Kant că utilizează un stil greoi şi o terminologie „barbară". Cauza este dublă: referitoare la folosirea terminologiei raţionale atât la studiul intelectului, cât şi la studiul speculaţiunii. La Fichte acţionează ultima alternativă, dar mult mai pronunţată decât la Kant, căci ultimul se oprise la graniţa speculativului, pe când primul încearcă să-l străbată, dar cu aceleaşi mijloace logico-lingvistice care conduc la stilul greoi şi terminologia „barbară".

De regulă, se încearcă expunerea filosofiei lui Fichte pornind de la Kant. Aşa a procedat la noi Maiorescu, urmat de Mircea Florian. Primul se referă la rolul „subiectivităţii" în „aşezarea fenomenelor"; al doilea, la „unitatea sintetică a conştiinţei". Ambele vizează „eul", conceptul de bază al doctrinei lui Fichte. Se poate porni însă chiar de la eul în viziunea lui Kant şi de la legătura acestuia cu „subiectul în sine însuşi", dublura kantiană a „obiectului în sine însuşi", cum sugerează şi F. Ueberweg, considerând că, la Fichte, eul este conceput cu *noumenon*.

Kant acceptă eul numai cu semnificaţia logică de substrat al tuturor ideilor, dar nu ca substanţă, căci despre subiectul în sine însuşi nu dispunem de nici o cunoştinţă. Orice afirmaţie despre eu ca subiect în sine conduce la paralogisme, căci suntem nevoiţi să facem un pas dincolo de lumea sensibilă, adică în *transcendent*, în „tărâmul noumenelor", ceea ce presupune o utilizare *speculativă* a raţiunii, ca şi consideraţiile despre viaţa viitoare.

Aspectul *antitetic* al consideraţiilor despre eu, suflet, fiinţă gânditoare rezidă, consideră Kant, în faptul că, pentru a ne reprezenta acest *substratum*, trebuie să ne instalăm în locul lui şi, deci, să substituim propriul nostru subiect

obiectului asupra căruia vrem să reflectăm (ceea ce nu este cazul în nici un alt gen de cercetare), lucru pe care îl va susţine Kant şi în ediţia a II-a a *Criticii raţiunii pure*, în cazul determinării subiectului care este totodată obiect – „eu" din propoziţia „eu gândesc".

Printre altele, Kant consideră că *identitatea eului meu*, ca fiinţă gânditoare, în orice schimbare de stări, nu poate fi dovedită prin simpla analiză a judecăţii „eu gândesc", şi că eu nu ştiu nicidecum dacă această conştiinţă de mine însumi este posibilă fără lucrurile din afara mea.

Acestea sunt aspecte ale doctrinei kantiene care ne conduc la ideile de bază ale gândirii lui Fichte, care împrumută chiar şi notaţia lui Kant „=x" pentru eu ca subiect transcendental. Numai că ideile sale sunt contrare celor kantiene şi amintesc mai degrabă de concepţia lui K.L. Reinhold, care considera că izvorul comun al funcţiilor cognitive este faptul reprezentării, căci în el se constituie conştiinţa ca subiect şi obiect.

Reinhold considera, ca şi Fichte, că este necesar un fundament *unic* al criticismului, bazat pe principiul reprezentării sau al conştiinţei, cu enunţul: „Reprezentarea în conştiinţă e deosebită de obiectul reprezentat şi de subiectul reprezentant, dar este raportată la amândouă".

Sunt câteva teme ale „filosofiei elementare" ale lui Reinhold pe care le preia şi Fichte, cum ar fi: raportul dintre *formă* şi *materie*, prima fiind produsă spontan de subiect, a doua fiind primită; intervenţia unei *forţe* de reprezentare sau impuls, care se diferenţiază în impuls material şi impuls formal, primul fiind legat de fericire, ultimul, de moralitate. Cu amendamentul că Reinhold, pe linia receptivităţii, presupune acceptarea „obiectului în sine", pe când Fichte, pe linia activităţii spontane, va accepta subiectul în sine.

Punctul de plecare al concepţiei general-filosofice a lui Fichte îl constituie considerarea filosofiei ca ştiinţă; mai precis, datorită generalităţii sale, filosofia este considerată ca „ştiinţă a ştiinţei în genere", ca teorie sau doctrină, cum s-a tradus în româneşte, a ştiinţei. În această calitate, filosofia trebuie să aibă un principiu, o propoziţie de bază. Acest principiu trebuie să fie cert şi să ofere certitudine oricărei alte propoziţii care este în legătură cu acesta. Legătura constă în faptul că, dacă propoziţia A este certă, atunci trebuie să fie certă şi propoziţia B, şi, dacă aceasta este certă, atunci trebuie să fie certă şi propoziţia C ş.a.m.d. Această „legătură" constituie „forma sistematică a întregului". Ştiinţa este o *construcţie*, iar scopul acestei construcţii este *consistenţa*. Orice propoziţie are un conţinut şi o formă. Din această perspectivă, ar exista de fapt *trei* principii: unul absolut prin sine însuşi, ca formă şi conţinut; altul, determinat prin sine însuşi după formă, şi al treilea, determinat prin sine însuşi după conţinut.

Spre deosebire de logica obişnuită, care se interesează numai de forma propoziţiilor şi operează o deducţie formală, în teoria ştiinţei se ţine cont şi de conţinut, de unitatea dintre formă şi conţinut. O propoziţie de tip „A = A", numai după formă, se exprimă astfel: „*dacă* este pus (instituit) A, *atunci* este pus A", fără să se ştie *dacă* şi mai ales *de ce* a fost pus A, dacă a fost pus. Dacă

se ţine însă cont şi de conţinut, şi A este determinat ca eu, propoziţia devine „eu sunt eu" şi se exprimă astfel: „deoarece eu sunt, sunt eu", sau formal: „deoarece A (acest A determinat, A = eu) este pus. este A". Fichte pune accentul pe deosebirea dintre *ipoteticul implicaţional* „dacă... atunci" *(wenn... so)* şi *legătura cauzală* „deoarece", „datorită faptului că", „din cauză că" *(weil).*

Acesta este cadrul general al filosofiei lui Fichte, pe care l-a concretizat apoi, mai mult sau mai puţin consecvent, cu aspecte ontice, gnoseologice şi logico-metodologice specifice gândirii sale antitetice speculative. Dificultatea constă doar în separarea acestora, cu variantele lor, şi în prezentarea lor într-o anumită ordine, care lipseşte în scrierile lui Fichte.

Cele mai multe probleme *ontice* sunt legate de interpretarea eului, prezentat adesea simplist, în accepţie obişnuită sau, eventual, kantiană.

Deşi se recunoaşte că termenul „eu" este, la Fichte, echivoc, se consideră că, în principiu, el semnifică subiectul conştient de sine însuşi. Cine nu are conştiinţă nu poate fi numit „eu" decât prin abuz. Or, Fichte comite tocmai un asemenea „abuz".

El porneşte de la consideraţiuni generale, de genul socraticului „să te cunoşti pe tine însuţi", şi recomandă întoarcerea privirii spre interior: „nu este vorba de nimic care să fie în afara ta, ci numai de tine însuţi". Dar ajunge imediat la consideraţiuni despre un fundament al experienţei care trebuie căutat în afara oricărei experienţe, ceea ce înseamnă, kantian vorbind, plasarea lui în *transcendent*, pe „tărâmul noumenelor". Această „plasare", considerată ca poziţie a „idealismului", face lipsită de sens orice consideraţie despre obiectul în sine kantian. „Obiectul în sine, considerat de sorginte dogmatică, este o simplă născocire şi nu are nici o realitate." Corespondentul sau idealist ar fi însă „eul în sine". Dacă ne gândim însă la simetria obiect-subiect şi, mai ales, la identificarea kantiană a eului cu subiectul, eul în sine nu este altceva decât subiectul în sine, care n-ar trebui să excludă obiectul în sine.

Fichte se simte obligat să adauge aici o notă în legătură cu accepţia eului ca obiect în sine, mai precis, cu substituirea nekantiană a obiectului în sine cu eul în sine sau subiectul în sine.

Numai că nu este vorba de o simplă substituire, căci, în acest caz, nici despre eul în sine nu s-ar putea spune nimic, cum nu se poate spune nimic, kantian vorbind, despre ceea ce este *transcendent.* Aceasta face ca poziţia lui Fichte să fie idealistă, dar diferită de idealismul *critic* sau *transcendental.*

Orice consideraţie despre eul în sine, ca transcendent, ca *noumen*, presupune, după Kant, o utilizare *speculativă* a raţiunii. Concepţia lui Fichte poate fi caracterizată ca *idealism speculativ.*

Eul în sine este un eu *pur, absolut*, care este conceput ca *idee* şi ca *fiinţă*, care sunt de asemenea pure şi absolute, bazate pe o gândire absolută, ceea ce conferă concepţiei lui Fichte calificativul de *idealism speculativ absolut.*

Toate acestea conduc la noţiunea de „cunoaştere absolută", care se referă la *absolut* şi chiar la absoluitate în genere.

Dar Absolutul este însăşi divinitatea, care mai este în acelaşi timp Unul şi Totul. Or, eul lui Fichte are aceste caracteristici, chiar parmenidiene, „ale Unului şi identicului absolut". Eul absolut este cel care se pune pe sine şi se reîntoarce în sine însuşi, în afara acestui proces nu mai există nimic. El este totul. Nu lipsesc nici celelalte caracteristici ale divinităţii, *Infinitum* şi *Aeternitas*.

Hegel insistă asupra faptului că autopunerea absolută a eului este o punere infinită. Este vorba de o procesualitate fără început şi sfârşit, „construibilă la infinit".

„Deci eul, pentru această gândire – consideră Fichte –, nu este liniştit şi stabil, ci absolut progresiv, după un plan etern, cuprins în întregime şi *recunoscut* ca atare în gândirea noastră despre Dumnezeu, deşi nu va fi perceput niciodată în totalitatea lui."

Unul, totul, infinitatea, eternitatea şi absolutul conduc în mod evident la conceperea, în cele din urmă, a eului ca divinitate.

S-a constatat un fel de „evoluţie" în concepţia lui Fichte despre eu, de la eul pur la eul ca idee, apoi la eul ca absolut şi, în fine, la eul ca Dumnezeu. În legătură cu eul ca idee, trebuie remarcat că acesta, ca esenţă raţională, reprezintă atât raţiunea generală în sine, cât şi în afara ei, realizată concret în lume, ceea ce aminteşte de viitoarea concepţie a lui Hegel. Cu deosebire că, la Fichte, eul ca idee nu se va realiza niciodată, ci doar se tinde spre el la infinit.

În cele din urmă, Fichte consideră că Dumnezeu este singura fiinţă adevărată care îşi opune sieşi, prin gândirea sa absolută, natura exterioară ca un non-eu ireal. Este sfârşitul care îl mâhneşte pe Hegel şi care, în viziunea acestuia, conduce la un „Dumnezeu pierdut", atât ca eu, cât şi ca non-eu, atât în om, cât şi în afara omului. Ar fi vorba aici de o decădere a gândirii, a conceptului „în abisul neantului", a infinităţii conceptului într-o „durere infinită", întreaga teorie a lui Fichte semnificând doar o „Vinere Mare speculativă".

Consideraţiile lui Hegel sunt, fireşte, numai parţial îndreptăţite, căci Fichte, în ciuda terminologiei oscilante, reuşeşte o primă reprezentare *speculativă* a transcendenţei, cu multe elemente ontice preluate ulterior de către Hegel însuşi, dar şi de către alţi reprezentanţi ai filosofiei clasice germane.

A fost subliniat adesea faptul că activitatea eului, bazată pe acea forţă-impuls, împrumutată de la Reinhold, are la origine un fel de „voinţă pură". „Universul este fenomenul voinţei pure." Conceptul de „voinţă" are conotaţii antropologice şi ţine de reprezentarea subiectivă a eului, la fel ca şi conceptul de „libertate", atribuit autoproducerii absolute din nimic, ceea ce conferă eului pur „libertate absolută". Aceasta, în comparaţie cu necesitatea care domneşte în lumea empirică. Fichte îi spune şi „libertate infinită".

Din punct de vedere *gnoseologic* interesează modalitatea prin care subiectul cunoscător, respectiv filosoful, ajunge la conştiinţa de sine a eului.

Fiind vorba de transcendenţă în diferitele sale ipostaze: eul pur, ideea de eu, absolutul, divinitatea, care ajung într-un fel sau altul „obiecte" ale cunoaşterii, ar fi necesare aici mijloace *diferite* de cunoaştere. Am amintit deja noţiunea de „cunoaştere absolută", care este o cunoaştere a absolutului, dar ea are

aspecte ontice constructive, fiind legată nemijlocit de activitatea absolută şi liberă a eului în domeniul transcendent al fiinţei absolute şi al gândirii absolute, care sunt, în această accepţie, identice. Identitate care va funcţiona şi în logica speculativă a lui Hegel, care începe cu fiinţa pură. Nici la Hegel nu va fi vorba de o activitate gnoseologică, de un subiect oarecare, de vreo persoană care ajunge să cunoască modul de instituire (punere) a fiinţei pure. Aceasta se pune pe sine ca şi eul şi este, deoarece se pune ca gândire şi ca fiinţă absolută.

În privinţa divinităţii, care are aceleaşi caracteristici transcendente, modalitatea legăturii dintre subiectul cunoscător şi „obiectul" credinţei o constituie *revelaţia*. Dar Fichte debutase pe plan filosofic tocmai cu o lucrare în care combătea, în spirit kantian, revelaţia *(Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*, ceea ce l-a determinat să folosească o expresie chiar contrară gândirii speculative. Este vorba de „intuiţia intelectuală".

Şi termenul de „intuiţie", şi, mai ales, cel de „intelectuală", de la intelect, sunt nepotriviţi în context speculativ. Intuiţia în accepţie obişnuită, de la *intuitus* (privire, vedere), ca şi în accepţia kantiană, legată de senzaţie, are semnificaţie concret senzorială. Se referă la obiecte perceptibile, la stări de fapt şi situaţii concrete sau concretizabile, indiferent dacă acestea sunt dublate sau nu de obiecte în sine. Dar eul, legat şi kantian de simţul intern, este prin excelenţă neperceptibil, nelocalizabil în spaţiu şi timp. Eul nu este nici măcar conceptibil, ceea ce recunoaşte şi Fichte: „Faptul că ar exista o astfel de facultate a intuiţiei intelectuale nu poate fi demonstrat conceptual". Dar atunci ce legătură are cu intelectul, pentru a fi numită „intelectuală"? Intelectul dovedindu-se, în orice accepţie, facultatea gândirii referitoare la obiecte, stări de fapt şi situaţii. A înţelege însemnând tocmai a avea o reprezentare clară (o intuiţie) a unei stări de fapt, astfel încât fiecărei părţi componente a stării de fapt să-i corespundă o parte componentă a reprezentării.

Intelectul poate fi considerat o facultate a intuiţiei intelectuale, numai că aceasta din urmă nu are nici o semnificaţie speculativă şi nu ne poate oferi date despre domeniul transcendenţei în genere, şi nici despre domeniul noumenal al eului. Cel mult, kantian vorbind, în afara obiectului în sine, contestat de către Fichte, lasă deschisă problema existenţei unui eu în sine care ar trebui, pe de o parte, să furnizeze datele sensibile, pe care le furniza obiectul în sine, şi, pe de altă parte, să le şi recepţioneze. Dar cum poate fi intuit ceva neintuibil şi neconceptibil?

Unul dintre punctele slabe ale teoriei lui Fichte îl constituie renunţarea la distincţiile introduse de Kant între: sensibilitate şi intelect; intelect şi raţiune; raţiune pură şi raţiune speculativă. El foloseşte frecvent, pentru gândire în genere, doi termeni: *Intelligenz* şi *Denken*. Primul se referă la gândirea obişnuită din logica tradiţională, legată de legile clasice ale gândirii, context în care apar şi consideraţii despre raţiune şi facultatea de judecare, în accepţia unui anumit „semicriticism". Astfel, raţiunea şi facultatea de judecare ar fi, în acest context, subordonate inteligenţei. Despre intelect *(Verstand)* nu se spune nimic cu această ocazie.

Intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea apar ierarhizate în spirit kantian în cazul derulării procesului de instituire, prin activitatea eului, fără intermediul obiectului în sine, al lumii obiectuale, corespunzătoare non-eului. Ceva analog esteticii şi logicii transcendentale din *Critica raţiunii pure*. Este vorba în primul rând de facultatea de imaginare, prin a cărei activitate eul se mărgineşte pe sine şi produce reprezentarea. Prin reprezentare eul oscilează între două direcţii opuse, spre eu şi spre non-eu, iar această oscilare este acţiunea facultăţii de imaginare, care face conştientă receptivitatea şi activitatea eului. Rezultatul acestui proces este *senzaţia*, care se produce aici în absenţa oricărui obiect. De altfel, facultatea de imaginare era definită de către Kant ca facultatea de a reprezenta în intuiţie un obiect chiar în absenţa lui. La Fichte, obiectul nu este numai absent, ci chiar inexistent, senzaţia fiind doar un simţământ al eului faţă de ceva străin din sine însuşi. Din senzaţie urmează *intuiţia*. Este intuit ceva exterior de către un subiect care intuieşte. Apar două activităţi opuse ale eului, de producere şi de receptare. Pentru ca produsul, intuiţia să devină reală, este nevoie de fixarea ei ca diferită de producător, ca exterioară acestuia. Acţiunea aceasta îi revine *intelectului (Verstand)*. Intuirea produce senzaţia în spaţiu şi timp, iar intelectul, categoriile care o fixează. Este instituit astfel obiectul asupra căruia reflectează *facultatea de judecare (Urteilskraft)*: face comparaţii, determină relaţii, subsumează etc. Intuiţia spontaneităţii absolute a eului nu este însă reală pentru eu dacă nu este şi ideală în eu, şi invers, ceea ce garantează *cunoaşterea raţională (Vernunfterkenntniss)*, fundamentul oricărei cunoaşteri *(Wissen)*. Prin aceasta eul se concepe pe sine, ajunge la conştiinţa de sine.

Intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea sunt, de data aceasta, componente ale gândirii obişnuite, cu excepţia inexistenţei obiectului de referinţă ca diferit realmente de eu. Termenul căruia îi sunt subordonate este *Denken*. Numai că facultatea de judecare, provenită din schema elementelor clasice: concept, judecată, raţionament, s-a dovedit o facultate hibridă. Numai intelectul şi raţiunea erau, la Kant, producătoare: prima – de concepte, ultima – de idei. În fine, raţiunea speculativă era cea care ar fi trebuit să prezinte interes pentru Fichte, şi anume datorită caracterului ei dialectic. Pe Fichte îl interesează însă numai aspectul ideal al raţiunii. Oricum, însă, prin raţiune se ajunge la conştiinţa de sine a eului, care apare realmente ca o revelaţie. Această revelaţie raţională, mijlocită, face însă discutabilă noţiunea de intuiţie intelectuală, pe care filosoful ar trebui s-o aibă *înaintea* derulării procesului de autocunoaştere a eului.

De altfel, facultăţile acestea ale gândirii, cărora nu li se acordă o importanţă deosebită, nu sunt altceva decât momente ale gândirii sau trepte noetice în procesul autocunoaşterii eului. Ele nu diferă ca facultăţi ale gândirii, cu domenii de referinţă diferite, cu acte psihice diferite şi forme logice speciale. Ceea ce conduce la concluzia că Fichte nu avea conştiinţa *cunoaşterii speculative*, cu toate că vorbeşte despre *cunoaşterea absolută*, în calitate de cunoaştere a *absolutului*, ca referinţă ontică.

Apar aici câteva probleme greu acceptabile din perspectiva gnoseologiei tradiţionale: prima este legată de intuiţia intelectuală iniţială, care coincide în fond cu revelaţia finală a cunoaşterii absolute, a doua se referă la cunoaşterea ca atare şi la procesualitatea ei independentă de orice obiect şi subiect al cunoaşterii, şi a treia, la rezultatele acestei cunoaşteri.

Obiecţia lui Kant împotriva intuiţiei intelectuale nu se referă numai la imposibilitatea ei gnoseologică (din perspectiva criticistă), adică la lipsa ei de obiect al cunoaşterii, ci şi la posibilitatea de a institui prin intermediul ei, de a pune (*setzen*, cum face Fichte), făcând abstracţie de multiplele trepte ale cunoaşterii, entităţi transcendente nejustificabile altfel.

Aşa apare la Fichte primul principiu „absolut necondiţionat", care este şi „nedemonstrabil şi nedeterminabil". Este vorba de eul instituit prin intuiţie intelectuală. Mai mult, însă, acesta *se pune pe sine*, ceea ce înseamnă că intuiţia intelectuală nu este *a eului*, ci *a punerii sale* de sine. Or, eul acela absolut, care se pune pe sine, este şi *începutul absolut*, transcendent prin excelenţă, care abia ulterior se pune pe sine ca non-eu, ca lume. Deci intuiţia intelectuală transcende începutul lumii.

În măsura în care intuiţia intelectuală este o facultate *(Vermögen)* a gândirii, ea trebuia să se manifeste, într-un fel sau altul, de-a lungul istoriei filosofiei, dacă nu chiar a omenirii. Rămâne inexplicabil faptul că ea se face vădită numai la Fichte. „Fiecare – consideră el – trebuie să găsească această facultate nemijlocit, în sine însuşi, sau n-o va cunoaşte niciodată." Ceea ce înseamnă că sunt persoane, fără a fi considerate „deficitare", care nu beneficiază de această intuiţie intelectuală, cum era cazul lui Kant, care n-o acceptă nici măcar la alţii. Facem abstracţie aici de faptul că nici Fichte n-o aminteşte decât în a doua introducere în teoria ştiinţei (1797), *după* expunerea întregii teorii a ştiinţei (1794). Ceea ce dovedeşte că simţea nevoia unei justificări gnoseologice, cel puţin a punctului de plecare al procesului speculativ. Pe baza însă a unei astfel de justificări putea să pornească de oriunde şi de la orice, din moment ce considera că nu trebuie să dea socoteală de nimic. De aceea îşi şi permite enunţul riscant, amintit deja, al provenienţei cunoaşterii din nimic. Aşa se şi explică oscilaţiile sale în legătură cu ceea ce consideră el că ar fi eul absolut, pur, infinit, a cărui manifestare este totul. Îi zice „realitate absolută, forţă infinită, lumină, viaţă, care nu ajunge la conştiinţa noastră decât prin raze slabe".

Mai mult, Fichte se străduieşte, cum s-a amintit deja, să justifice provenienţa cunoaşterii din nimic, adică din ceva din care poate să urmeze orice. De altfel, activitatea eului în genere este cu totul liberă şi nemotivată.

Este interesant faptul că pe tânărul Hegel, altfel foarte critic la adresa lui Fichte, nu-l supără expresia „intuiţie intelectuală", şi nici „nimicul" de la care se porneşte. „Vidul complet cu care se face începutul are – zice Hegel –, datorită inteligenţei absolute, avantajul de a purta imanent în sine necesitatea nemijlocită de a se umple, de a trebui să meargă mai departe la altceva, şi de la acest altceva la alt altceva într-o lume obiectivă, infinită." Numai că Hegel, aici,

consideră că „nimicul" de la care se porneşte a fost obţinut prin *abstracţie*: „a face abstracţie de tot ce este străin în conştiinţă şi a se gândi pe sine însuşi, este intuiţie intelectuală". Dar aceasta înseamnă că, gnoseologic vorbind, nu se pleacă de la „nimic", ci, dimpotrivă, de la „totalitate". Este şi poziţia adoptată de Fichte în 1794, când apelează la *reflecţie* şi *abstracţie*, pe baza cărora se poate ajunge la eul pur. Ceea ce este acceptabil, numai că la fel de acceptabilă poate să fie şi abstracţia care să conducă, în sens kantian, la obiectul pur – tot un fel de „nimic". Dar eul lui Fichte, spre deosebire de obiectul pur, *la care doar s-a ajuns* prin abstracţie, este neliniştit, este mişcat de un impuls, este îmboldit la acţiune, ceea ce nu mai poate fi conceput prin abstractizare.

Acţiunile eului, de a se pune pe sine ca eu şi apoi ca non-eu şi de a se cunoaşte în acelaşi timp pe sine, fac să coincidă acţiunea de construcţie a lumii cu cunoaşterea ei. Senzaţia, intuiţia, intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea sunt, şi ele, trepte ale acestui proces. Prin abstractizare sau nu, se vorbeşte despre senzaţie fără intuiţie, ca şi despre intuiţie fără intelect, dar nu reiese dacă acest proces progresiv s-a făcut cândva realmente, se face încă sau urmează să fie făcut şi, fireşte, se va mai face în continuare. Dacă au existat fiinţe dotate numai cu senzaţie şi apoi cu intuiţie ş.a.m.d., sau senzaţia s-a „senzaţionat" doar pe sine, intuiţia s-a intuit pe sine etc. În orice caz, Fichte nu vorbeşte despre senzaţia *cuiva* anume.

Treptele acestea ale cunoaşterii devin „personaje" active care se determină unele pe altele, care acţionează unele asupra celorlalte. Maniera aceasta este moştenită de la Kant. Şi acesta vorbea despre intelect ca producător de concepte şi despre raţiune ca producătoare de idei, fără să vorbească despre persoana care înţelege sau raţionează.

Maniera fichteană de personificare a facultăţilor de cunoaştere îşi găseşte justificarea implicită şi în identificarea iniţială a *subiectului* cunoaşterii cu *obiectul* ei. Propoziţia „Eu sunt eu", considerată de forma „A = A", presupune identitatea subiectului „eu" cu predicatul „eu", căreia, gnoseologic, i-ar corespunde identitatea subiectului cunoscător cu obiectul cunoaşterii. Eul se cunoaşte pe sine. Dar acesta este un caz special, la care nu se poate rămâne. Aşa cum nu s-a putut rămâne la *propositio identica* – impasul gnoseologic al eleaţilor.

Eul este acţiunea şi produsul acţiunii. „Caracterul raţionalităţii în genere – zice Fichte – constă în aceea că acţionatorul şi acţionatul sunt unul şi acelaşi." Numai că, o dată realizată acţiunea eului, el se desparte de sine ca non-eu. Hegel consideră că aici intervine o cerinţă necesară: unul dintre termeni nu există niciodată fără celălalt, vidul nu există fără conţinutul de care este golit, fie că acesta este afirmat ca fiind de natură ideală sau ca fiind real, ca fiind subiectiv ori ca fiind obiectiv.

Hegel surprinde şi îi reproşează lui Fichte tocmai inconsecvenţa faţă de „intuiţia intelectuală", care lăsa impresia plasării pe planul speculativ al identităţii subiectului cu obiectul, pe planul absolutului („absolutul este subiect-obiect"), al „identităţii originare" etc. Numai că Fichte obţinuse, înaintea

„intuiţiei intelectuale", prin reflecţie şi abstractizare, „identitatea originară", la care nu se putea menţine. Ceea ce fusese golit trebuia reumplut. Ajungându-se de unde s-a plecat, la dualitatea obiect-subiect. În cazul acesta, zice Hegel, „speculaţiunea părăseşte conceptul pe care îl elaborează despre sine însăşi... se părăseşte pe sine, îşi părăseşte principiul şi nu se mai reîntoarce la el".

Faţă de raportarea termenilor „identităţii originare" (subiect-obiect), Hegel reproşează tocmai rolul nepotrivit al eului: eul pune o lume obiectivă, deoarece el, întrucât se pune pe el însuşi, se recunoaşte pe sine ca defectuos; şi cu aceasta cade caracterul absolut al conştiinţei pure. Lumea obiectivă (non-eul, obiectul) primeşte faţă de conştiinţa de sine (eul) raportul de a fi o condiţie a acesteia. În cazul acesta, identitatea dintre subiect şi obiect este o identitate extrem de necompletă şi de superficială. „Identitatea originară", subiect-obiectul rămâne la Fichte un „subiect-obiect subiectiv" (eu), căruia fenomenul îi este ceva absolut străin şi care nu reuşeşte să se intuiască pe sine însuşi în fenómenul său.

În rest, raportul subiect-obiect este transformat din raport cognitiv în raport constructiv. Eul nu cunoaşte non-eul, ci îl construieşte. Cum? Exact aşa cum îl cunoaşte, adică aşa cum i se pare filosofului dogmatic că ar exista, independent de intervenţia vreunui subiect cunoscător (eu în sens obişnuit).

Înaintea oricărei consideraţiuni despre *rezultatele cunoaşterii* astfel concepute, se poate conchide că perspectiva ontologică, evident speculativă, este abandonată pe plan gnoseologic. Obiectul absolut care se dovedise eul, cu atribute transcendente de tipul divinităţii, apare iniţial în postura identităţii dintre obiect şi subiect, de data aceasta în accepţiile uzuale. Această identitate nu poate fi menţinută, din cauza unei carenţe fundamentale, a faptului că nu este nici măcar postulată existenţa unei facultăţi a gândirii, întrezărită de către Kant, deosebită de intelect şi raţiune – existenţa *speculaţiunii*. Postularea unei „cunoaşteri absolute" a absolutului nu este suficientă fără postularea unei facultăţi a gândirii specifice cunoaşterii absolute. Altfel, cunoaşterea absolută nu este altceva decât o cunoaştere *obişnuită* a absolutului, care, în ciuda postulării unei „intuiţii intelectuale" (ea însăşi legată chiar terminologic de sensibilitate şi intelect), în locul revelaţiei speculative, va conduce la „spargerea identităţii originare" în componentele de la care s-a pornit prin reflecţie şi abstractizare: în obiect şi subiect. Vina o poartă eul, care este un subiect-obiect subiectiv, dar „vina" aceasta ontologică este determinată gnoseologic. Carenţele sunt *gnoseologice* şi sunt de la Kant citire. Căci atât obiectul în sine, cât şi subiectul în sine (eul) au motivaţii gnoseologice. Deosebirea o constituie însă faptul că Immanuel Kant porneşte din sfera cunoaşterii către obiectul şi subiectul în sine, pe care le plasează în transcendent, pe când Fichte, invers, de la unul dintre polii transcendenţi (de la cel subiectiv) către cunoaştere. Aşa se explică de ce Kant nu poate să ne spună nimic (şi chiar interzice aşa ceva) despre transcendent (ca fiind dincolo de orice cunoaştere), iar Fichte, din acelaşi motiv, poate să spună orice.

Fiind în afara cunoaşterii (bazată pe intelect şi raţiune), despre transcendent nu se poate vorbi (corect) în terminologia acestora, consideră Kant, dar

totuşi se vorbeşte, ceea ce determină utilizarea constructivă, speculativă a raţiunii, care este producătoare de *contradicţii*. Adică este *dialectică*. La Kant, ca şi la Platon, este vorba de o *dialectică negativă*, de interzicerea, ca incorectă (sofistică, eristică), a oricărei contradicţii. Pe când metoda lui Fichte a fost considerată adesea dialectică *(die dialektische Methode)*. Termenul de „dialectică" nu este însă potrivit în acest context, decât într-o accepţie cu totul generală. Acesta este motivul pentru care, urmându-l pe Fichte însuşi, metoda lui a fost numită *antitetică*, de la *tithemi* = a pune, *setzen*, şi, respectiv, a opune, *gegensetzen*. Căci eul *se pune* (instituie) pe sine însuşi şi *se opune* sieşi. În ambele cazuri fiind vorba de o acţiune efectivă, şi nu de o simplă contradicţie între două enunţuri.

Ceea ce îndreptăţeşte în aparenţă denumirea de „dialectică" o constituie utilizarea de către Fichte a termenilor de „teză" şi „antiteză", alături de cei de „punere" şi „opunere". Este vorba aici de un amestec al planurilor ontic şi logico-lingvistic, al acţiunilor şi al enunţurilor despre acestea. Vorbind despre principii şi propoziţii, în care primele sunt exprimate, propoziţiile pot fi considerate, în măsura în care se raportează ca afirmaţii şi negaţii, contradictorii sau nu.

Termenii de teză şi antiteză sunt preluaţi de la Kant (a se vedea *Antitetica raţiunii pure*), unde au într-adevăr semnificaţii dialectice, raportându-se ca afirmaţii şi negaţii, dar la Fichte principiile sunt, de fapt, legile logicii obişnuite. Primul este principiul identităţii, iar al doilea, principiul contradicţiei, numit de regulă al noncontradicţiei. Or, în toată logica tradiţională aceste principii sunt valabile simultan, deşi la niveluri logice diferite: noţional şi, respectiv, judicativ. Ceea ce exclude caracterul lor dialectic.

Având în vedere însă modalitatea expunerii lui Fichte, conţinutul acestor principii şi domeniul lor de referinţă, pot fi evidenţiate aspecte antitetice, opoziţionale. De regulă, nu se procedează însă aşa. Istoricii filosofiei se grăbesc să-l interpreteze pe Fichte în manieră hegeliană. Fichte consideră, ce-i drept, primele două principii ca teză şi antiteză, dar numai *după* ce introduce şi al treilea principiu, pe care îl numeşte *sintetic*, faţă de celelalte, considerate antitetice. Abia la punctul 7) al expunerii celui de-al treilea principiu, al raţiunii suficiente sau al temeiului, apar cei trei termeni: *Thesis*, *Antithesis* şi *Synthesis*. Dar şi aici au, cel puţin la început, semnificaţia originară de punere, opunere şi împreunare, *Thesis* având clar semnificaţia de *Setzen*. Ceea ce nu-l împiedică pe Fichte să vorbească, în acest context, şi despre „judecăţi antitetice şi judecăţi sintetice". Acest lucru rămâne însă secundar. Nu este de mirare că Hegel, foarte atent la aspectele dialectice, care vorbeşte pe larg despre punere şi opunere, ca acţiuni ale eului, nu pomeneşte nimic despre teză şi antiteză. Ceea ce face discutabilă maniera expunerii doctrinei lui Fichte după schema: teză, antiteză şi sinteză.

Fichte însuşi amestecă aici câteva planuri, de regulă distincte. Unul este logico-tradiţional, de la care se şi porneşte, altul este ontic, şi altul este logico-speculativ.

Interpreţii au procedat în mod asemănător, acordând însă prioritate punctului de vedere sau perspectivei pe care o preferau ei înşişi, sau încercând să le cupleze. Din această cauză, fără confruntarea cu textul lui Fichte din *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, se riscă expunerea unei teorii care nu mai are nimic comun cu cea a lui Fichte. S-a remarcat şi faptul că Fichte însuşi este vinovat pentru aceste interpretări, motiv pentru care a şi renunţat ulterior la această manieră de expunere. Ea conţine însă germenii gândirii sale antitetice speculative, cu limitele şi meritele sale, ceea ce ne şi interesează în acest context.

Aspectul logico-tradiţional este cel care determină denumirea de „principii" pentru ceea ce Fichte pune la baza filosofiei, dar şi la baza întregii lumi. Primul principiu „absolut necondiţionat", cel puţin expozitiv, porneşte de la principiul clasic al identităţii, numai că, lucru nesemnalat de comentatori, principiul identităţii este exprimat *propoziţional*, contrar uzanţei clasice. Fichte se referă la „propoziţia": *A este A*, pe care o prezintă, simbolizat, ca „A = A", considerând că egalitatea „=" este semnificaţia copulei logice. Or, principiul identităţii acţionează la nivel noţional. „A = A" nu semnifică propoziţia „A este A", ci faptul că noţiunea A trebuie să fie identică cu sine în orice context logic, judicativ sau silogistic. Corect, ar trebui folosit un semn special pentru identitate, să zicem „≡", dar fără semnificaţie copulativă. Deci A ≡ A înseamnă identitatea lui A cu A, nu enunţul (propoziţia) „A este identic cu A", căci ultimul este un enunţ *despre* o stare de fapt (A ≡ A), simbolizabilă grafic, modelabilă, dar inexprimabilă. Identificarea copulei predicative cu relaţia factuală va determina numeroase interpretări greşite ale contextului în care vorbeşte Fichte.

Motivul interpretării propoziţionale a principiului identităţii, de la care se porneşte şi care este considerat „cu totul cert", îl constituie adaosurile interpretative ale lui Fichte. Propoziţia „A este A" nu ne spune că „A este" sau că „este vreun A", ci exprimă doar condiţionarea, despre care am vorbit mai sus. Aceasta, datorită faptului că în logică interesează numai *forma* propoziţiei, ceea ce este corect. Numai referindu-ne şi la „conţinutul propoziţiei" putem face consideraţiuni despre raportul cauzal, despre dependenţa sau conexiunea necesară dintre termenii propoziţiei şi, respectiv, semnificaţiile acestora (în manieră modernă).

Referinţa la conţinutul formelor logice nu este neapărat o manieră speculativă, deşi este frecventă la Hegel, în accepţia că, la el, conceptele sunt lucrurile însele. De fapt, referinţa la conţinutul propoziţiilor se face în orice context în afară de cel logic. Problema este însă aceea de a nu amesteca planurile (ontic şi logic), în cazul nostru, relaţional-factual şi predicativ-logic. Or, la Fichte se petrece acest lucru, şi chiar condiţionează apariţia neaşteptată a eului, fără nici o explicaţie prealabilă, căci relaţionalul nedeterminat „= x", de provenienţă kantiană, cum s-a amintit deja, ar putea să se refere la orice, cum o sugerează „x". De ce tocmai la eu? Singura justificare a lui Fichte o constituie faptul că „x este *în* eu". Situaţie discutabilă, chiar dacă prin eu

înţelegem tot ceea ce ţine de conştiinţă. Căci în minte, să zicem, avem doar noţiunile lucrurilor sensibile, şi nu lucrurile însele. Avem imaginea lui „x", dar nu semnul grafic.

Remarcăm faptul că interpreţii şi istoricii nu se referă, de regulă, la acest pas, la trecerea de la principiul identităţii, interpretat propoziţional, şi de la nedeterminatul „x", la eu. Aceasta, probabil, şi datorită abandonării de către Fichte însuşi a acestei maniere de introducere a eului.

Hegel insistă asupra faptului că „principiul pur speculativ" al filosofiei kantiene rezidă în „deducţia categoriilor", iar în aceasta, „identitatea subiectului cu obiectul". Ceea ce la Kant nu s-a putut realiza, consideră Hegel, ar fi reuşit Fichte.

Aici este vorba, într-adevăr, de o deducţie, numai că nu orice deducţie este speculativă, chiar dacă se referă la categorii. Kant a dedus tabela categoriilor din tabela judecăţilor. Fichte procedează la fel, deducând eul din principiul identităţii interpretat judicativ, iar identitatea subiectului cu obiectul e dedusă din identitatea subiectului şi a predicatului în cazul aplicării propoziţiei „A = A" la entitatea „eu", în forma „eu = eu", ceea ce coincide cu deducerea categoriei de realitate. Dar şi eul ar putea fi considerat categorie, în măsura în care el nu se referă la nici un eu particular. La Fichte, eul nu este categorie, ci Absolutul, Însinele.

Oricum, aici nu avem de-a face cu o deducţie logico-speculativă şi, am putea spune, nici măcar cu una logico-intelectivă sau logico-raţională, adică implicativă sau demonstrativă.

Făcând abstracţie de faptul că Fichte, în lucrarea citată *(Grundlage...)*, nu porneşte de la eu, ci de la principiul identităţii interpretat judicativ-propoziţional, constatăm că din eu, ca Absolutul, poate să *urmeze* orice. Faptul că *urmează* „eu = eu" este *o aplicaţie* a lui A = A, de unde *urmează* categoria de realitate.

K.L. Reinhold remarcase corect, în ciuda protestelor lui Hegel, care îl învinuieşte de „trăncăneală şcolărească", faptul că Fichte şi, după el, Schelling, îşi postulează propriile lor idiosincrazii, pretinzând a fi înzestraţi cu un „simţ aparte", cu referinţă la intuiţia intelectuală (despre care chiar zicea Fichte că nu o posedă oricine), prin care ar dobândi conştiinţa de indivizi excepţionali, în ale căror scrieri însăşi raţiunea pură îşi publică cunoaşterea sa activă şi acţiunea ei ştiutoare. Remarcă şi mai valabilă dacă ar fi fost adresată lui Hegel, care avea pretenţia că prin gura lui vorbeşte Spiritul Absolut.

Mai simplu spus, aici nu este vorba de nici o deducţie, de nici un fel. Şi tot Reinhold avea dreptate când afirma că în filosofia vremii exista o tendinţă de transformare a filosofiei în ceea ce are formal în ea cunoaşterea, în logică. Aceasta, mai ales cu referinţă la tendinţa de întemeiere a filosofiei, pe care o remarcă şi Hegel. Dar această tendinţă este dătătoare de seamă pentru o logică de tip deosebit, pentru o teorie corespunzătoare modului de gândire dialectico-speculativ, pe care nu-l aveau încă nici Reinhold, nici Fichte, cel puţin în privinţa punctului de plecare al întemeierii. În plus, trebuie spus că la Fichte nici nu este vorba, iniţial, de transformarea filosofiei în logică, ci de

a lua ca punct de plecare un principiu logic. El nu face logică, ci *porneşte* de la logică. De ce? Fiindcă orice principiu al logicii tradiţionale era considerat, cel puţin de către Fichte, ca pur şi simplu cert, fără nici o altă motivare. Or, începutul trebuia să pornească de la ceva cert şi incontestabil. Numai că tocmai aici se apelează la lipsa de perspectivă dialectico-speculativă a intelectului şi a raţiunii, căci identitatea este a aceluiaşi cu sine, şi nu a contrariilor. De aici necesitatea interpretării judicative a raportului de identitate prin subiect şi predicat şi transpunerea lui pe plan ontic ca identitate între subiect şi obiect.

Perspectiva postulării eului prin intuiţie intelectuală nu avea aceeaşi certitudine decât printr-o transfigurare a eului subiectiv în eu absolut. Situaţie contestabilă, dar mai puţin jenantă decât cramponarea într-un principiu nespeculativ. Eul se pune pur şi simplu pe sine. De ce? Fiindcă este *liber* să facă acest lucru. Mai mult, cum sugerează Hegel, fiindcă *aşa vrea*, eul fiind însăşi voinţa pură. Cine nu este de acord cu acest lucru înseamnă că nu este dotat cu facultatea numită „intuiţie intelectuală". Ceea ce nu înseamnă însă că cel care este de acord cu acţiunea postulată a eului are neapărat intuiţie intelectuală, ci că pur şi simplu *crede* ceea ce spune Fichte, şi Hegel însuşi recunoaşte că aici totul depinde *formaliter* de credinţă.

Continuarea se face în aceeaşi manieră. Se apelează la un al doilea principiu cert, la principiul noncontradicţiei, tot din logica tradiţională. Numai că acesta se consideră, faţă de primul, care era absolut necondiţionat, că ar fi necondiţionat după formă, dar condiţionat după conţinut. El este enunţat tot judicativ-propoziţional: „non-A nu =A" sau „~ A nu =A", care se citeşte „non-A nu este A". Notaţia lui Fichte, luată ca atare, poate să conducă la interpretări greşite, de genul dublei negaţii, dacă „=" este considerat ca relaţie, şi nu ca prescurtare a lui „este".

Aşa cum A conduce la eu, non-A conduce la non-eu. Determinarea de conţinut a celui de-al doilea principiu rezidă în presupunerea primului act de punere de sine a eului. Formal, dacă „A este A", atunci „non-A nu este A", dar, pentru a fi realmente vreun A oarecare (x), trebuie ca eul, în care este x, să fie. Or, eul este, fiindcă se pune pe sine. Tot aşa, pentru a fi realmente un non-A oarecare (non-x), trebuie să fie un non-eu, în care să fie non-x. Nefiind altceva decât eul care se pune pe sine, non-eul nu poate fi decât pus tot de eu. De unde se conchide că eul îşi opune un non-eu. Non-eul, ca opus eului, este negaţia lui. Şi astfel se obţine *categoria negaţiei*.

Este evident că nici în acest caz nu este vorba de vreo deducţie, nici măcar de vreo trecere justificabilă de la primul la al doilea principiu, de la eu la non-eu sau de la categoria realităţii la cea a negaţiei. În plus, lucru trecut cu vederea de comentatori, dacă principiul identităţii presupune o raportare internoţională, nejudicativă, principiul noncontradicţiei presupune o raportare interjudicativă. Or, la Fichte ambele principii apar în formă judicativă. Din această cauză, el numeşte principiul (non)contradicţiei *(Satz des Widerspruchs)* principiu al *opoziţiei (Satz des Gegensetzens)*. Acesta este şi motivul pentru care metoda lui trebuie numită *antitetică*, şi nu *dialectică*, cum se face uneori.

Într-adevăr, între „A" şi „non-A"; „x" şi „non-x": „eu" şi „non-eu"; „realitate" şi „negaţie" nu poate fi vorba de contradicţie, căci acestea nu sunt judecăţi sau propoziţii.

Mai trebuie remarcat faptul că între categoriile „realitate" şi „negaţie" nu este prea evidentă opoziţia. Nici Kant nu vorbeşte despre vreo opoziţie în acest caz. După modelul „eu şi non-eu", aici ar fi fost vorba de „realitate" şi „irealitate" sau „non-realitate". Conştient de această situaţie, Fichte mai adaugă o pereche de categorii, pe care nu le numeşte însă ca atare, fiinţa *(Sein)* şi nefiinţa *(Nicht-Sein)*. Prima, în legătură cu eul, care îşi pune în mod originar şi absolut propria sa fiinţă, şi a doua, în legătură cu ceea ce rezultă din forma consecuţiei de la fiinţa opusă la ne-nefiinţă, şi determină astfel obţinerea categoriei de negaţie.

Este interesant faptul că un comentator ca A. Trendelenburg, pe care l-a interesat în mod special problema categoriilor, nu remarcă perechea *Sein – Nicht-Sein*, prima fiind un intermediar între *eu* şi *realitate*, a doua, între *non-eu* şi *negaţie*. Dar acelaşi comentator consideră că Fichte se referă la toate categoriile lui Kant, în afară de *modalitate*. Or, tocmai modalităţii îi sunt subordonate la Kant *Dasein* şi *Nichtsein*. Ueberweg îl omite pe *Sein*, dar îl menţionează pe *Nichtsein* ca intermediar al *negaţiei*. Oricum, se dovedeşte faptul că Fichte nu face o legătură directă între *realitate* şi *negaţie*, şi cu atât mai puţin încearcă o deducere a ultimei din prima, deşi pe plan ontic este vorba de acelaşi eu care se pune pe sine şi totodată se opune sieşi.

Aici intervin interpretările simplificatoare. Făcându-se abstracţie de aspectele logice de tip clasico-tradiţional, dar interpretate altfel de către Fichte, şi chiar de raportul presupus deductiv dintre categorii, tocmai de la Hegel citire, acţiunea este redusă la raportul opoziţional dintre eu şi non-eu.

Dar Fichte mai introduce un principiu, necondiţionat după conţinut, dar condiţionat după formă. În cazul acesta se porneşte de la ontic spre logic. Mai precis, de la raportul dintre eu şi non-eu. Aici se petrece o pendulare deloc speculativă, pe care Hegel o sancţionează fără menajamente. „În măsura în care este pus non-eul, nu este pus eul, căci prin non-eu este cu totul suprimat eul", zice Fichte, şi invers. Dar toate acestea se petrec în cadrul eului, care o dată se pune pe sine şi numai pe sine (după primul principiu), a doua oară se opune pe sine non-eului, iar a treia oară se suprimă pe sine prin non-eu sau suprimă non-eul, ambele făcând parte din eul însuşi. Hegel consideră că aici nu poate fi vorba de coincidenţă, de identitate a contrariilor, căci „Îndată ce apare unul dintre contrare, este nimicit celălalt".

Deoarece eul şi non-eul se opun în cadrul eului, se realizează un fel de „sinteză" a lor, în cadrul cărora ele se limitează reciproc. În felul acesta apare a treia categorie, pe care Kant o numise *limitaţie*. Limitarea aceasta semnifică „parţialitate" *(Teilbarkeit)* şi, respectiv, „cantitativitate" *(Quantitätigkeit)*. Se ajunge la formularea: „eu opun în eu eului parţial un non-eu parţial", ceea ce ar ţine de principiul logic al raţiunii suficiente sau al temeiului *(Satz des Grundes)*.

Datorită exprimărilor ambigue şi interferenţei de planuri, cele trei principii au fost preluate şi comentate în forme diferite. O primă variantă este aceea a principiilor logico-clasice: 1) principiul identităţii, 2) principiul non(contradicţiei) şi 3) principiul raţiunii suficiente (al temeiului), care s-au văzut a fi interpretate într-o manieră netradiţională. O a doua variantă, sugerată chiar de către Fichte, ar fi: 1) principiul identităţii, 2) principiul opoziţiei şi 3) principiul temeiului, dintre care al doilea are caracteristici antitetice, vizând opoziţii de tipul fiinţă-nefiinţă. Datorită modului de exprimare ambiguu, apare şi varianta clar ontologist-antitetică: 1) punere, 2) opunere, 3) determinare reciprocă *(Wechselbestimung)*. Ultimul termen i se datoreşte tot lui Fichte şi este pus de către acesta în legătură cu *categoria relaţiei*, ceea ce dublează categorial ultimul principiu (şi limitaţie, şi relaţie). Acestora li se mai adaugă şi limitarea *cantităţii* prin *calitate*. Mai există varianta principiilor referitoare la acţiunea eului, care apare în două alternative, una cu enunţurile lui Fichte: 1) eul se pune pe sine însuşi, 2) eul se pune pe sine ca non-eu şi 3) eul opune în eu eului divizibil un non-eu divizibil. Hegel combină aspectele referitoare la acţiune cu cele enunţiative referitoare la eu: 1) primul principiu este autopunerea absolută a eului, 2) al doilea principiu este opunerea absolută sau punerea unui non-eu infinit, 3) al treilea principiu este unirea absolută a primelor două principii = „trei acte absolute ale eului". În fine, cea mai simplă variantă este: 1) eu, 2) non-eu şi 3) eu şi non-eu. La care se adaugă, firește, și varianta categorială: 1) realitate, 2) negaţie, 3) limitaţie.

Toate acestea dovedesc strădania lui Fichte de a justifica pe cât mai multe planuri activitatea eului. I s-au adus numeroase obiecţii, de regulă referitoare la una dintre variantele menţionate, făcându-se abstracţie de celelalte. A. Weber, de exemplu, se simte îndreptăţit să intervină în ultima variantă, considerând că „negaţiei" trebuie să-i preceadă „afirmaţia", ceea ce denotă poziţia lui de tip logico-tradiţional, pentru care prin „negaţie" se înţelege propoziţie sau judecată negativă. Pentru astfel de interpretări este vinovat Fichte însuşi, care face apel la principii logico-clasice. Dar se vede şi aici, ce-i drept, nu la nivel judicativ, intenţia de a justifica coexistenţa opuşilor. Numai că aceştia nu mai au valenţe logice.

Într-adevăr, considerate uneori chiar ca principii, eul şi non-eul n-ar avea nevoie de justificare logică, cel puţin clasico-tradiţională. „Eul fichtean – zice Bréhier – este un monstru logic, este Absolutul care se limitează pe sine pentru a avea cu cine să lupte şi, în cele din urmă, să învingă." Fiind cu totul liber să facă ce vrea, eul procedează totuşi în manieră antitetică, dar acest plan nu-şi găseşte o ilustrare convingătoare logică. Metoda lui, cum s-a observat, devine arbitrară în detaliu şi nefecundă. Aici era necesară o logică de tip dialectico-speculativ, pe care Fichte n-o întrezăreşte, aşa cum nu i-a întrezărit nici pe plan gnoseologic facultatea corespunzătoare – speculaţiunea.

Este aici un fel de oscilaţie între antitetică şi dialectică, între planul ontic şi cel logic. Pe plan antitetic pur, fără alte consideraţii, se poate accepta că Fichte a reuşit să surprindă corect opoziţia, dar mai puţin identitatea opuşilor şi, respectiv, sinteza.

În fine, rămâne planul antiologic, categorial. Aici deficienţele sunt şi mai accentuate. Pornind de la Kant, primul şi al doilea termen al triadelor categoriale nu se dovedesc întotdeauna contrare. Deducerea lor unul din altul este iluzorie, necesită artificii şi tot felul de intermediare.

La Fichte apar, într-adevăr, cele trei planuri: antitetic, dialectic şi antiologic, dar ele nu sunt distinse cu stricteţe. La care se adaugă şi carenţele lingvistice, menţionate la începutul acestui capitol. Nu apare încă încercarea de exprimare adecvată a speculativului. Din această cauză, este greu de a reprezenta o schemă dialectico-speculativă adecvată concepţiei lui Fichte.

În orice caz, apare un prim termen care presupune o identitate a contrariilor (subiectiv-obiectiv), care, fiind eu, este mai mult subiectiv. Şi adesea Fichte pierde lingvistic semnificaţia eului absolut. Când spune: „Eu opun în eu eului parţial un non-eu parţial", este evident că primul „eu" se referă la persoana mea. „Forma expunerii – va zice Hegel – este incomodă: eul afirmă, astfel am mereu eul înaintea ochilor. Atunci îmi apare mereu eul meu empiric; aceasta este ceva absurd... Eul este şi o formă neîndemânatică, superfluă, care mută din loc punctul de vedere."

Acest prim termen poate să fie principiu, judecată, teză sau entitate (eu) şi, respectiv, categorie, despre care nu ştim efectiv dacă trebuie privit unitar, ca identic cu sine sau ca identitate a contrariilor, cum sugerează tot Hegel. Lucru valabil şi despre al doilea termen: antiprincipiu sau alt principiu, judecată (antiteză), entitate (non-eu) sau categorie (negaţie, nefiinţă)? În plus, ca principiu, al doilea termen presupune două entităţi: eul şi non-eul. Numai în anumite interpretări antiteza este un singur termen, non-eul, care nu este însă antiteza, ci opusul eului. În fine, sinteza mai presupune şi parţialitatea.

Reprezentarea printr-o schemă de tip dialectico-speculativ a acestor situaţii ar conduce la introducerea unei viziuni care îi lipsea lui Fichte. Dovada o constituie şi consecinţa celui de-al treilea „principiu". Predominanţa non-eului implică limitarea sau determinarea eului prin non-eu, care constituie baza teoretică a doctrinei despre ştiinţă, pe când predominanţa eului implică limitarea şi determinarea non-eului prin eu, care constituie baza pentru doctrina practică a ştiinţei. Ceea ce coincide cu împărţirea tradiţională a filosofiei în teoretică şi practică.

Toate acestea dovedesc mai mult strădania lui Fichte de a trata speculativ şi, respectiv, dialectic filosofia, decât obţinerea unor rezultate certe. Dovedesc mai mult încercarea de a deduce categoriile, decât deducerea lor. Cert este faptul că, din perspectiva lui, „nici o categorie nu mai poate fi concepută separat de celelalte", ceea ce presupune iminenţa raporturilor intercategoriale.

Este evident că Fichte nu se mai referă la stări de fapt, ci la acţiuni, chiar dacă acestea sunt acţiunile arbitrare ale eului. Că aceste acţiuni sunt constructive. Că lumea este concepută în devenire, iar ceea ce este obiectiv şi subiectiv are o sursă comună. Este eul de care Fichte nu reuşeşte să scape, dar pe care încearcă să-l ridice până la demnitatea Absolutului.

XXVI. Antitetică absolută şi revelaţie la Schelling (1775-1854)

Filosofia lui Schelling a fost criticată din mai multe puncte de vedere, cel mai important şi cel constant fiind legat de sursa principală de inspiraţie a acestuia, şi anume filosofia lui Fichte, adică de maniera antitetică speculativă de rezolvare, adesea arbitrară, a problemelor filosofice. Schelling reprezintă totuşi, ca şi Hegel, tendinţa filosofică a vremii, de abordare a unor domenii care nu se mai pretau la interpretările simpliste bazate pe principiile rigide ale gândirii intelectiv-raţionale. Dar, ca şi Fichte, Schelling nu reuşeşte să scape total de canoanele raţiunii. Ceea ce va constitui un alt prilej de critică a filosofiei sale. Numai că lucrurile nu stau chiar atât de simplu, pentru faptul că filosoful german nu are, practic, un sistem încheiat, ci, dimpotrivă, o serie de sisteme, cu puncte de plecare diferite şi cu surse de inspiraţie diferite (din Fichte, Spinoza, Platon, neoplatonism, Leibniz, gnosticism ş.a.). În plus, filosofia lui Schelling poate fi împărţită în cel puţin şase perioade distincte, caracterizabile astfel: 1) perioada dependenţei de Fichte, 2) perioada deosebirii dintre filosofia naturii şi filosofia spiritului, 3) perioada spinozistă sau a indiferenţei dintre ideal şi real, 4) perioada mitică legată de neoplatonism, 5) perioada teogoniei şi a cosmogoniei inspirată de Böhme, 6) perioada filosofiei pozitive. Mai ales criticii, dar şi mulţi dintre interpreţi, s-au referit în mod special la una sau alta dintre aceste perioade. Se remarcă aici faptul că primele cinci perioade, bogate în lucrări publicate, cuprind doar 14 ani (1795-1809), şi că în ultima perioadă (1809-1854), de 45 de ani, Schelling nu mai publică nimic semnificativ. Cursurile sale iau o turnură mistică, iar autorul acestora priveşte resemnat la succesul publicitar al lui Hegel, pe care l-a considerat întotdeauna ca pe un discipol. În realitate, el a fost profund afectat de pierderea soţiei sale (o intelectuală distinsă a vremii). Aceasta nu este, firește, o motivaţie, ci doar o explicaţie necesară totuşi asupra imaginii generale a filosofiei sale, dar mai ales asupra comportamentului său din ultima perioadă, asupra atitudinii sale faţă de Hegel şi nereuşitei sale încercări finale de a reveni pe arena disputelor filosofice.

Acestea sunt o parte dintre motivele pentru care Schelling este uneori total ignorat, fără să-i fie consacrat locul meritat, între Fichte şi Hegel, cu toate că ultimul a murit cu aproape trei decenii înaintea lui. Se consideră, de

asemenea, că Schelling n-a depăşit niciodată profunzimea conceptuală a lui Fichte, contestată şi ea, la rândul ei, atât pentru modalitatea de expunere, cât şi pentru excesul de fantezie.

Făcând abstracţie de primele sale lucrări, în care se dovedeşte fichtean, se poate considera că punctul de plecare al filosofiei lui Schelling îl constituie identitatea dintre subiectiv şi obiectiv. Motiv pentru care a şi fost numită „filosofia identităţii". Ceea ce este obiectiv în cunoaşterea noastră este *natura*, ceea ce este subiectiv se numeşte *eu* sau inteligenţă *(Intelligenz)*. Termenul de „inteligenţă" are aici semnificaţia generală de gândire, nu de intelect *(Verstand)*.

„Defectul filosofiei lui Schelling – consideră Hegel – este că punctul de indiferenţă al subiectivului şi obiectivului este situat la început, în frunte, că această identitate este stabilită în chip absolut, fără să se demonstreze că acesta este adevărul."

Identitatea aceasta, ca şi „indiferenţa" despre care va vorbi ulterior, în perioada a treia, dintre subiectiv şi obiectiv, este o generalizare a identităţii dintre obiect şi subiect, proclamată de Fichte prin formula „eu = eu", în care eul este şi subiect, şi predicat. Schelling adoptă şi „intuiţia intelectuală" prin care ajunge Fichte la acest rezultat. Intuiţie pentru care unora le lipseşte organul cu care trebuie concepută; în plus, ea are un caracter arbitrar, de acţiune absolut liberă, care nu poate fi demonstrată, ci numai revendicată, care nu trebuie justificată, ci postulată. Aceasta, zice Hegel, înseamnă a întemeia cunoaşterea „pe ceea ce îi trece cuiva prin gând".

Schelling însuşi consideră că a renunţat la intuiţia intelectuală. Motivul acestei renunţări se datoreşte schimbării sale de viziune asupra transcendenţei, respectiv asupra Absolutului înlocuit cu divinitatea.

Transcendentul absolut, indiferent cum ar fi conceput (în funcţie de perioadele iniţiale ale filosofiei lui Schelling), ca eu, conştiinţă de sine, identitate absolută, indiferenţă, reprezintă „identitatea originară dintre gândire şi obiect", o identitate a opuşilor, care tinde să se despartă. Ea este generatoare de acţiune, de activitate *(Handlung, Tätigkeit)*. Or, aceasta, ca şi eul originar, care este etern şi infinit, va fi eternă şi infinită. Mai mult, eul însuşi, identitatea originară este „activitate originară, infinită": Absolutul este deci o unitate originară dinamică, o „devenire infinită". Ceea ce înseamnă că, cel puţin pentru cunoaşterea umană, nu se poate menţine ca atare.

În spiritul intelectului, se tinde spre despărţirea identităţii originare în două direcţii: în care primează subiectivul faţă de obiectiv, şi invers, în care primează obiectivul. Acestor două tendinţe, cărora le corespund gândirea şi natura, trebuie să li se consacre două ştiinţe distincte. Prima este filosofia, a doua, ştiinţa naturii. Numai că, în spirit speculativ, cele două tind, la rândul lor, către identitatea originară. Adică filosofia tinde, „plecând de la subiectiv ca factor prim şi absolut, să producă din sine obiectivul", iar ştiinţa naturii, invers. În cazul al doilea, cum remarcă şi Hegel, nu mai avem de-a face cu o simplă „ştiinţă a naturii", ci cu *filosofia naturii*. Natura însăşi tinde spre gândire, iar formele sale evoluează spre om şi conştiinţa de sine a acestuia.

Este discutabilă, fireşte, *producerea* ca atare a obiectivului de către subiectiv şi invers, dar în mod special a existenţei din gândire. Asupra acestei probleme revine Schelling însuşi. El consideră că Hegel este cel care a exagerat acest lucru. Pornind de la gândire către existenţă, el a subordonat existenţa gândirii, pe când Schelling n-ar fi urmărit acest lucru. „Hegel – arată Schelling – nu-mi poate reproşa insuficienţa unei demonstraţii pe care n-am intenţionat s-o fac vreodată, ci doar că nu am spus destul de categoric că în genere nu mă ocup de problema existenţei." În realitate, este vorba de o schimbare a opticii lui Schelling, după care propria sa „filosofie a identităţii", pe care ar fi continuat-o Hegel, concentrându-şi atenţia „mai ales asupra metodei", nu ar fi decât o „filosofie negativă", pentru care nu prezintă importanţă faptul că ceva există sau nu. „Ea nu ştie dacă lumea există; ştie numai că, dacă lumea ar exista, atunci ar trebui să aibă cutare şi cutare însuşiri." Ceea ce contează aici este „consecvenţa logică", iar ceea ce se obţine nu poate fi existenţa ca atare, ci doar o „existenţă logică". Ce-i drept, Hegel îi reproşează lui Schelling (cel de dinainte de 1809) tocmai faptul că „în expunerea sa şi în dezvoltările sale n-a ajuns la ceea ce se numeşte tratare logică", că pretutindeni îi „lipseşte demonstraţia", că „logicul înaintării nu este dezvoltat" ş.a.m.d. Ceea ce, din nou, Schelling n-a intenţionat şi nici n-a realizat vreodată. Mai mult, el îi reproşează lui Hegel atât excesul de logică: „a te retrage în sfera gândirii pure înseamnă a părăsi orice fiinţare în afara sferei gândului", cât şi prioritatea acordată de acesta, în cadrul sistemului, logicii.

Făcând abstracţie pentru moment de varianta finală a filosofiei lui Schelling, ca şi de cea timpurie din *Sistemul idealismului transcendental* (1801), în care sistemul cuprindea: filosofia teoretică, filosofia practică, teleologia şi filosofia artei, reţinem cele două compartimente: filosofia identităţii şi filosofia naturii. Raportarea acestora, care pare arbitrară, ca multe dintre consideraţiile lui Schelling, s-a dovedit totuşi rodnică. Tendinţa de apropiere reciprocă dintre gândire şi natură, considerate de obicei numai în opoziţie, face ca şi cele două discipline filosofice să urmărească scopuri comune. Filosofia identităţii ar trebui să tindă spre transformarea inteligenţei în natură, iar filosofia naturii, spre transformarea naturii în inteligenţă. „Aşa cum ştiinţa naturii produce idealismul din realism, întrucât spiritualizează legile naturii adăugând formalul materialului, la fel şi filosofia [numită, în această perioadă, „transcendentală"] transformă realismul în idealism, prin aceea că materializează legile inteligenţei în legi ale naturii sau adaugă formalului materialul."

Schelling, dezinteresat de aspectele metodologice, logic-formale, şi interesat numai de conţinut, nu vorbeşte explicit despre schema dialectico-speculativă pe care o transferă de la una la cealaltă. Poate din cauza simplităţii acesteia, poate pe motivul preluării ei de la Fichte, care nu era însă, nici el, prea explicit. În orice caz, nu mai apar denumirile uzuale de „teză", „antiteză" şi „sinteză". Schelling vorbeşte despre identitate absolută, despre opoziţie originară şi despre sinteză relativă.

Nu este clară trecerea de la identitate la opoziţie, iar prin „indiferenţă" – termen la care va renunţa ulterior – se presupune coexistenţa opuşilor. Acelaşi lucru este presupus şi de aşa-numitul „suflet al lumii", ca unitate a naturii şi a inteligenţei, care conduce până la urmă la considerarea naturii ca inteligentă, temă abordată iniţial în termeni fizicali, pornind de la oxigen ca principiu întineritor al lumii. Sufletul lumii este ceea ce întreţine în genere „dedublarea prin polaritate", căci la Schelling opusele nu sunt de aceeaşi putere, unul este pozitiv şi altul – negativ. Ceea ce înseamnă o depăşire a opoziţiei de tip fichtean a eului cu sine. Nici sinteza nu înseamnă o simplă combinare sau reunire a opuşilor, ci mai degrabă o echilibrare a lor. Intervin deci nuanţe, dar, mai ales la nivel categorial, se revine la triada fichteană, dar cu punctul de plecare tot nelămurit.

Categoria fundamentală este *relaţia*, aleasă intenţionat pentru faptul că fiecare termen al relaţiei presupune un *corelat*: substanţă-accident, cauzalitate-dependenţă în acţiune reciprocă. Or, acestea se comportă pornind de la dualitate: „primele două sunt opuse, a treia este sinteza lor".

Datorită modului de exprimare şi al schimbărilor de planuri, cu toate că se recunoaşte postularea de către Schelling a „polarităţii şi dualismului" ca primul principiu al unei teorii filosofice a naturii, apare uneori tentaţia de a considera că acesta ar opera cu „dedublarea unului", care ar conduce la „reunirea" opuşilor. Dar aceste expresii nu apar la Schelling.

Cert este doar faptul că, într-un fel sau altul, în procesul producerii obiectivului sau subiectivului apar întotdeauna *trei* acte, *trei* momente, *trei* etape ş.a.m.d. Categorial, această înlănţuire triadică este revendicată de la Kant. În tabela categoriilor sale, întotdeauna primele două din fiecare clasă se opun, iar a treia este reunirea lor. Problema era, în maniera lui Fichte, de a perpetua „producerea", adică de a nu opri procesul la prima sinteză. Pentru aceasta, se consideră că sinteza trebuie să fie numai *relativă*. „Din imposibilitatea de a suprima opoziţia absolută, pe de o parte, şi din necesitatea de a o suprima, pe de alta, se va naşte un produs, dar în acest produs opoziţia nu poate fi suprimată în mod absolut, ci numai parţial; în afara opoziţiei suprimate prin acest produs se va găsi o opoziţie încă nesuprimată, care poate fi suprimată mai departe într-un al doilea produs" ş.a.m.d. „Fiecare produs precedent întreţine opoziţia care constituie condiţia celui ce urmează." Dar aceasta înseamnă că al treilea moment nu mai este pur sintetic. Cel puţin, în acest context de suprimare a opoziţiei. Căci „opoziţia renaşte în fiecare moment şi este de asemenea suprimată în fiecare moment". Opoziţia este cea care garantează perenitatea mişcării. Opoziţia este originară, ea nu poate fi suprimată decât într-o sinteză infinită, adică în cadrul unui proces fără sfârşit.

Lipsa consideraţiilor formale asupra acestui „mecanism de producere" poate să conducă la diferite interpretări, dar îi lasă şi autorului un câmp larg de desfăşurare, fără restricţii sau canoane logice, pe care să fie nevoit ulterior să le şi respecte.

Chiar Hegel, încercând o explicitare a mecanismului antitetic triadic al lui Schelling, îi atribuie, de exemplu, cel puţin ca „reprezentare pe care n-a

realizat-o în mod logic determinat", transformarea opusului în contrariul său: „ar fi trebuit să se arate în ce priveşte finitul însuşi că acesta conţine în el opoziţia şi se transformă în infinit", ceea ce Schelling respinge principial: „însă cei doi factori extremi ai opoziţiei nu pot trece niciodată unul în celălalt".

În ciuda acestor impedimente, care dovedesc un regres nu numai faţă de Fichte, dar chiar şi faţă de Kant, mai ales prin pierderea distincţiilor dintre intelect, raţiune şi speculaţiune, Schelling va obţine rezultate spectaculoase în filosofia naturii, în ceea ce a numit el însuşi *fizică speculativă*. Ceea ce aplică el aici ar ţine de „mecanismul producerii", numit anterior al inteligenţei *(Intelligenz)*, care ar ţine de „raţiunea absolută" *(absolute Vernunft)* a „indiferenţei totale între subiectiv şi obiectiv" – indiferenţă care i-a trezit repulsie lui Hegel, şi care se realizează pe diferite trepte ale naturii ca *potenţe* ale subiect-obiectului.

De data aceasta, Schelling se inspiră din lucrările unor scientişti ai vremii, de la care şi împrumută ideea de „potenţă" (de la Eschenmayer), şi chiar ideea de procesualitate naturală evolutivă, care justifică, de altfel, necesitatea gândirii speculative independent de consideraţiile filosofice despre transcendenţă.

Schelling se avântă fără reţineri în domeniul fizicii, de exemplu, pe care îl consideră o ilustrare comodă a „metodei de producere", respectiv „deducere" a materiei.

Pe plan fizic, Schelling consideră că opoziţia se realizează prin forţe. Urmându-l pe Kant, el vorbeşte despre două forţe: de atracţie şi de respingere. Este interesant că forţa de bază, considerată pozitivă, este forţa de respingere sau expansiune, despre care se vorbeşte în fizica actuală abia în ultimele decenii, ca fiind a cincea forţă (faţă de cea de atracţie, electromagnetică, de interacţiune tare şi de interacţiune slabă). „Numai demonstraţia transcendentală – consideră el – arată că materiei îi revine o astfel de forţă expansivă infinită." Mai mult, anticipând ipoteza *Big-Bang*-ului, el consideră că expansiunea se produce în toate direcţiile. Opusă acestei forţe este *atracţia*, considerată forţă negativă, care nu trebuie confundată cu gravitaţia, cum se petrece la Kant. Atracţia limitează respingerea şi acţionează într-o singură direcţie, inversă faţă de expansivitate. Este vorba aici de aplicarea unei scheme dialectico-speculative generale. O spune chiar Schelling: „raportul dintre cele două forţe este acum acelaşi cu raportul dintre activitatea obiectivă şi cea subiectivă". În consecinţă, conform schemei triadice, trebuie să intervină „o a treia forţă care le sintetizează pe cele două şi corespunde activităţii sintetice a eului în intuiţie". Pe baza celor trei forţe fundamentale sunt „deduse" apoi cele trei dimensiuni ale materiei. În legătură cu prima dimensiune a materiei, *lungimea*, este „dedus" *magnetismul*, ca o funcţie a materiei în genere prin predominanţa forţei negative de atracţie, care acţionează la distanţă. „Dacă forţa negativă este limitată ea însăşi, ia naştere o limitare a limitării." Polul negativ şi polul pozitiv al magnetului produc şi un punct intermediar nul, prin intermediul căruia se extinde forţa expansivă, „care va adăuga astfel la dimensiunea lungimii pe

cea a *lăţimii*". Este al doilea moment în construcţia (producerea) materiei, care este reprezentat în natură prin *electricitate*. De a treia dimensiune, *grosimea*, este legat al treilea moment al construcţiei, desemnat în natură prin *procesul chimic*.

Este evidentă aici aplicarea schemei dialectico-speculative triadice, cum o spune şi Schelling: „În prima etapă a conştiinţei de sine au putut fi diferenţiate trei acte, aceste trei acte par să se regăsească în cele trei forţe ale materiei şi în cele trei momente ale construcţiei sale. Aceste trei momente ale construcţiei ne oferă trei dimensiuni ale materiei, iar acestea, trei trepte ale procesului dinamic. Este foarte natural să ajungem la ideea că sub aceste forme diferite se repetă mereu numai una şi aceeaşi triplicitate". Dar este oare corect să se procedeze aşa?

Aici intervin *riscurile* oricărei aplicări de scheme rigide, dar *uneori* apar şi *avantaje* nesperate. Primele riscă să discrediteze metoda, să introducă structuri cu totul arbitrare în domenii, ca cel fizic, în care acestea pot fi verificate. Ultimele pot conduce la descoperiri sau invenţii remarcabile.

Mai concret, postularea schematică a unei forţe de respingere, chiar în completarea lui Kant, cu determinaţii considerate „fanteziste" până spre zilele noastre, este un merit al acestui tip de aplicaţii. Postularea unei a treia forţe, pentru care autorul n-a găsit nici o denumire, rămâne încă discutabilă, cu toate că şi aceasta, într-o altă variantă, mai târzie, după aprecierea lui Hegel, deşi distanţa este de numai un an (1801, faţă de 1800), ca sinteză a forţelor de atracţie şi expansiune, care produce *lumina*, sugerează forţa electromagnetică. Kant s-a rezumat la două forţe şi la echilibrul lor. Cele trei dimensiuni ale materiei păreau evidente oricui, dar astăzi se vorbeşte şi de a patra dimensiune. Legătura forţelor cu dimensiunile este fantezistă, ca şi legătura ultimelor cu magnetismul, electricitatea şi procesul chimic. Mai ales că în varianta din 1797 apăreau o altă ordine şi alte entităţi: căldură, lumină, electricitate, magnetism. Cert este însă faptul că Schelling, pe baza polarităţii şi a dualismului, pe care nu le consideră ca „termeni fizicali, ci ca principii universale ale naturii", stabileşte prioritar legătura dintre pozitivitate şi negativitate în cazul electricităţii (faţă de Al. Volta), ca şi legătura dintre magnetism şi electricitate (faţă de H.C. Oersted) – ultimul fiind considerat chiar un adept al filosofiei naturii a lui Schelling, ca şi alţi naturalişti de renume, ca: K.F. Burdach, L. Oken, K.G. Carus, H. Steffens, G.H. Schubert. Schelling n-a făcut niciodată caz de aceste „priorităţi teoretice", el abandonând total preocupările de filosofia naturii. Or, descoperirile ştiinţifice ulterioare ar fi trebuit să-l stimuleze pe această linie şi să fie utilizate de el ca argumente. Dar el atrage atenţia, în prelegerile de la Berlin, că pe atunci nu-l interesa existenţa efectivă, deci natura ca atare, şi face referinţă la volumul al II-lea din *Zeitschrift für spekulative Physik*, nr. 2. Aici el vorbeşte, într-adevăr, nu despre existenţă, ci numai despre *posibilitatea* ei. Despre *potenţele naturii*, nu despre natură ca atare; despre principii universale, nu despre cazuri concrete, dintre care, în ciuda celor spectaculare amintite, majoritatea i-ar fi infirmat expunerea. Principial, însă,

atunci era vorba numai despre o „construcţie logică a existenţei". „Filosofia negativă, care nu ţine cont de realitate, şi-o imaginează doar aşa cum ar trebui să fie. Ea exclude din trecutul istoric şi din prezent ceea ce nu se potriveşte reprezentării conceptuale, iar situaţia este cu atât mai arbitrară în privinţa viitorului." „Dacă principiul filosofiei negative este gândirea care precede orice fiinţare, atunci principiul filosofiei pozitive este fiinţarea care precede orice gândire." Răzbat din aceste consideraţii referinţele indirecte la filosofia lui Hegel, care pornea de la logică spre filosofia naturii. Ni-l putem imagina pe Schelling asistând la desfăşurarea sistemului hegelian, pe care îl considera o „continuare" a filosofiei sale a identităţii, cu înaintarea sa triadică, ceva mai consecventă, ceva mai evidentă, dar care sfârşea, până la urmă, cu identificarea procesului logico-deductiv nu numai cu întreaga lume, ceea ce încercase şi el să facă, dar chiar cu Dumnezeu, care, în felul acesta, îşi pierdea semnificaţia de absolut, de transcendent, de inconceptibil. El devenea raţiunea însăşi, care este şi la dispoziţia omului, care se cunoaşte (gândeşte) pe sine, şi anume exact în modul în care gândeşte Hegel. Ce-i drept, o gândire dialectico-speculativă, dar care opera tot cu noţiuni, judecăţi şi raţionamente, şi pe care Hegel o numeşte tot raţiune. Dacă absolutul însă nu mai este conştiinţa de sine sau eul, ci Dumnezeu, adică absolutul real, atunci acesta este „punctul de plecare anterior oricărei gândiri, este existentul necondiţionat", pe care Schelling îl numeşte şi „monadă propriu-zisă, adică ceea ce rămâne, ceea ce se găseşte deasupra oricărui principiu".

Este vorba aici de o reabilitare a divinităţii, a absolutului, numai că terminologia nu este adecvată. A numi divinitatea „monadă" este un mod de a face apel la reprezentare. De altfel, Schelling se întreabă în continuare dacă această fiinţă imemorabilă nu are cumva vreun opus *(Gegensatz)*, dacă nu are cumva „vreo dialectică". Ceea ce înseamnă o introducere ilicită a unei modalităţi de gândire într-un domeniu considerat „anterior oricărei gândiri". Este vorba exact de maniera în care autorul introducea probleme de logică, uneori din gândirea obişnuită, în domeniul fizicii, cum îl acuză Hegel: „el a introdus în natură forme de-ale conceptului, de-ale raţiunii; astfel, în magnetism, Schelling a introdus forma silogismului". În domeniul transcendenţei va introduce „forma dialecticii": opoziţia şi triada. Numai că va face lucrul acesta la fel de tacit ca şi în fizică. Va introduce, de asemenea, şi celebrele sale „potenţe", deşi în filosofia pozitivă este vorba, principial, de existenţe.

Cu toate acestea, el distinge domeniul transcendenţei, cel puţin al celei divine, de „domeniul gândirii necesare", de domeniul lui „aşa ar trebui să fie". Aici, consideră el, ne găsim în domeniul libertăţii, adică în domeniul gândirii speculative propriu-zise. Ceea ce este corect, numai că domeniul acesta al „libertăţii", despre care vorbea şi Fichte, este greu de plasat înainte de existenţa cuiva care să fie liber, şi faţă de cine să fie liber? Este vorba, şi aici, mai degrabă de libertatea pe care şi-o îngăduie autorul, nu numai de a vorbi despre ceea ce ar trebui să tacă, după cum va zice mai târziu Wittgenstein, ci de a vorbi „ce-i trece prin minte", şi chiar într-o manieră deloc speculativă. Mai

precis, într-o interpretare intelectiv-raţională a speculaţiunii. „A gândi speculativ – zice Schelling – înseamnă a căuta posibilităţile prin care poate fi realizat un scop în ştiinţă. Acestea sunt nemijlocit numai posibilităţi care trebuie să se dovedească la urmă ca realităţi, ca în silogismul ipotetic: ceea ce este în premisă ipotetic, devine în concluzie un adevăr dovedit." Iar Schelling introduce ilicit, şi în acest domeniu, „forma silogismului", adică forma de bază a raţiunii, cu adaosul că o face şi incorect, căci, dacă se ţine cont de principiul *ex falso sequitur quodlibet*, concluzia adevărată nu garantează nici adevărul, şi nici îndreptăţirea premisei. Aceasta este şi cauza pentru care silogismele demonstrative nu sunt ipotetice. Ceea ce nu înseamnă totuşi că Schelling reduce speculaţiunea la raţiune, ci, dimpotrivă, contrar lui Hegel, el consideră că raţiunea este neputincioasă în domeniul transcendenţei şi chiar al existenţei propriu-zise, căci raţiunea nu este singura sursă de cunoaştere.

Trebuie remarcat faptul că Schelling întreprinde, în această fază finală a gândirii sale, o adevărată *critică* a raţiunii *(Vernunft)*, dar fără nici o referinţă la marea critică a raţiunii pure făcută de Kant şi la distincţiile acestuia dintre sensibilitate, intelect, raţiune şi speculaţiune, deşi foloseşte adesea ultimul termen. Toate consideraţiile sale sunt referinţe indirecte la Hegel, care îngloba şi speculativul în raţiune, respectiv în „raţiunea pozitivă". Schelling respinge, în acest spirit, „doctrina după care raţiunea este totul, iar Dumnezeu nu este decât această raţiune existentă" – ceea ce corespunde filosofiei lui Hegel. Tot cu referinţă la Hegel se explică şi afirmaţia că „cea mai mare şi mai puternică parte dintre lucruri este neraţională". „Raţiunea nu poate să fie decât raţiune; ea nu poate să facă din sine contrariul ei", cum se petrece în sistemul lui Hegel. „A considera că existenţa lui Dumnezeu coincide cu existenţa raţiunii, că ar fi vorba doar de un Dumnezeu raţional, ar însemna să considerăm că Dumnezeu nu poate să fie deasupra raţiunii", cum sunt, de exemplu, eroismul, curajul, iubirea şi, mai ales, *credinţa*.

Pare straniu că Schelling numeşte „credinţă" *(Glaube)* acea facultate a gândirii căreia i se spunea „speculaţiune". Dar nu trebuie uitat cadrul teologic în care se desfăşoară filosofia sa din această fază. Există ceva suprarațional, care nu este numai divinul, deşi numai acestuia ar trebui să-i revină calificativul de *supra*-raţional. În orice caz, credinţa, în această concepţie, nu este *cunoştinţa*, ca punct final al oricărui proces cognitiv, căci ea presupune certitudinea depăşirii oricărei îndoieli.

Din punct de vedere ontic, credinţa se referă la un mister, la o taină inaccesibilă gândirii obişnuite, comune, pe de o parte datorită grandorii lucrului, pe de alta, mărginirii sufletului uman.

În legătură cu *misterul*, Schelling vorbeşte despre „voinţa divină", care este cu totul liberă, ceea ce aminteşte de libertatea absolutului la Fichte. Faţă de aceasta, care era cu totul arbitrară, voinţa divină la Schelling este doar misterioasă şi suprarațională. Unul dintre aceste mistere îl constituie *revelaţia*, respectiv actul exterior conştiinţei prin care Dumnezeu, cauza cea mai liberă, se oferă, nu în mod necesar, ci prin voinţă liberă, conştiinţei umane. Revelaţia

este singura modalitate prin care putem obţine cunoştinţe despre Dumnezeu. Ea constituie şi punctul de plecare al credinţei. Este o sursă de cunoaştere specială, aparte şi deosebită. Este, într-adevăr, o sursă specială, dar aici nu este vorba de revelaţia filosofică, ci de *revelaţia mistică*, şi anume de cea creştină. Caracterul ei *exterior* se datoreşte provenienţei din afara minţii umane. Revelaţia este aici o manifestare a voinţei divine, independent de voinţa umană, o manifestare prin faptă a divinităţii, prin împlinirea, prin îndeplinirea ei. Altfel, voinţa divină rămâne în faza de mister, asupra căruia se poate doar medita.

Aici Schelling este foarte aproape de sensul filosofic al speculaţiunii, care se bazează pe „meditaţii" *(meditationes)*, dar, în cazul revelaţiei creştine, meditaţia nu poate să conducă la nici un rezultat, căci cunoaşterea este a lui Dumnezeu, iar acesta este transcendent, este exterior cunoaşterii umane. El nu se revelează la comanda noastră sau la străduinţele noastre gnoseologice (chiar meditative). Numai revelaţia mistică indiană, care este *transcendentală* (adică *dincoace* de noi, în tainiţele sufletului nostru), poate fi „trezită" prin procese psihice meditative şi chiar obligată să apară. Pe când taina legăturii dintre Dumnezeu şi Hristos, dintre Tată şi Fiu, a fost revelată întregii lumi prin apariţia lui Hristos, deci nu unor meditativi, şi cu atât mai puţin la dorinţa acestora. În orice caz, actul acestei apariţii ar fi fost imposibil de conceput *a priori*.

Chiar după ce această voinţă a fost revelată, ea a rămas doar parţial conceptibilă, respectiv „cunoscută prin raţiunea pură": „părţile esenţiale ale înfăptuirii sale sunt inteligibile numai parţial, căci ea în sine transcende conceperea umană. Ea depăşeşte conceptele umane". Aici se observă din nou lipsa de distincţie dintre raţiune şi intelect, dar şi a preciziei în legătură cu ceea ce le depăşeşte, căci nu este vorba numai de aspectul ontic al transcendenţei. O spune chiar Schelling, referindu-se şi la Platon, care vorbea despre *mirarea (to thaumazein)* în legătură cu ceea ce este în afară şi deasupra înţelegerii şi a cunoaşterii necesare, obişnuite. Chiar suprarаţională fiind, revelaţia nu este totuşi de negândit *(unbegreiflich)*, doar atât că ceea ce constituie „conţinutul unei cunoştinţe suprarаţionale nu poate să apară în mintea omului, dacă nu i-a fost revelat în prealabil". Depăşirea gândirii comune se manifestă prin încălcări ale principiului noncontradicţiei; în cazuri când despre unul şi acelaşi se afirmă şi se neagă ceva simultan, infinitul se revelează în forma finitului, sau nemărginitul – în forma mărginitului. Dar toate acestea sunt caracteristicile gândirii dialectico-speculative, pe care Schelling nu le numeşte însă ca atare.

Schelling surprinde şi aspectele *temporale* ale transcendenţei: „Conţinutul revelaţiei nu este altceva decât o istorie mai elevată care se întoarce până la începutul lucrurilor şi se extinde până la sfârşitul acestora". Filosofia revelaţiei are menirea de a explica această istorie, de a exprima şi a face inteligibilă revelaţia.

Toate acestea dovedesc un progres pe linia conştientizării speculativului, dar şi limita clară de concepere a unei facultăţi distincte a gândirii speculative, faţă de intelect şi raţiune. Aceasta, din cauza caracteristicilor specifice ale revelaţiei mistice creştine.

Dar Schelling nu se rezumă la aceste consideraţii, la „explicitarea" revelaţiei creştine, a revelaţiei cosmice a începutului din *Vechiul Testament*, a revelaţiei prin apariţia lui Iisus Hristos şi a revelaţiei *(apokalypsis)* sfârşitului din *Noul Testament*. El cade pradă ispitei de a vorbi despre ceea ce consideră el că ar fi fost înaintea începutului şi despre ceea ce va fi în continuarea sfârşitului. Maniera va fi aceeaşi pe care el însuşi a combătut-o, ca ţinând de filosofia negativă: reintroducerea potenţelor şi a jocului triadic cu opoziţii şi sinteze arbitrare. Este partea cea mai penibilă a doctrinei sale, care i-a nemulţumit şi pe filosofi, şi pe teologi.

Absolutizând metoda, Schelling o aplică până şi lui Dumnezeu. Nu numai natura şi omul sunt în devenire, ci şi Dumnezeu însuşi, care, cel puţin în lucrarea *Weltaltern* (1815), se comportă după schema lui Hegel, dar în trei potenţe: nefiinţa, ca germene primitiv, fiinţa şi unitatea fiinţei şi a nefiinţei. Fiecare dintre aceste potenţe ar vrea să se realizeze prin „refularea pe rând a celorlalte două", într-un fel de rotaţie, ceea ce face necesară intervenţia unei voinţe supreme, chiar a unei supradivinităţi *(Übergottheit)*. Toată această „teogonie" este străină de imaginea statică a divinităţii în teologia creştină.

În alt context, de aplicare a raportului de opoziţie la conceperea divinităţii ca fiinţă infinită, Schelling consideră că trebuie să existe în Dumnezeu ceva care să nu fie Dumnezeu, dar care ar putea să devină Dumnezeu. În esenţa divinităţii ar exista o opoziţie primordială a unui fond obscur şi iraţional, ceea ce conduce la justificarea răului. „Dacă Dumnezeu ar fi prevenit răul, şi-ar fi suprimat propria sa personalitate, căci, dacă n-ar fi existat răul, ar fi trebuit ca Dumnezeu însuşi să nu mai existe!"

Mai ales la ultimul aspect, Schelling n-a putut să renunţe niciodată. În *Filosofia revelaţiei*, el distinge în Dumnezeu: a) fiinţa oarbă necesară sau fiinţa imemorială, b) cele trei potenţe ale esenţei divine: voinţa inconştientă drept cauză materială a creaţiei, cauza chibzuită, drept cauză eficientă, şi unitatea ambelor, drept cauză finală, c) cele trei persoane care rezultă din depăşirea fiinţei imemorabile: tatăl, fiul şi spiritul, iar în creştinism distinge trei epoci: a) catolică, petrină, de la apostolul Petru, b) protestantă, de la apostolul Paul (Pavel), şi a treia c) care urmează în viitor, cea ioaniană, după apostolul Ioan. Ceea ce dovedeşte că Schelling se simţea la fel de degajat în orice domeniu ar fi fost plasat. Că, pentru el, nu exista nici o restricţie în aplicarea metodei opoziţionale triadice, pe baza căreia credea că poate să încalce orice convenienţă, să vorbească despre orice fără nici un temei. Ceea ce ne îndreptăţeşte să calificăm filosofia pozitivă a lui Schelling exact cu vorbele sale despre filosofia negativă: „...ea nu ţine cont de realitate, ci şi-o imaginează doar aşa cum ar trebui să fie. Ea exclude din trecutul istoric şi din prezent ceea ce nu se potriveşte reprezentării conceptuale, iar situaţia este cu atât mai arbitrară în privinţa viitorului". La Schelling nu este vorba însă numai de „excluziuni", cele mai grave sunt adaosurile faţă de ceea ce există şi consideraţiile ferme despre ceea ce depăşeşte orice existenţă imaginabilă.

XXVII. G.W.F. Hegel (1770-1831) – Ideea de sistem şi logica speculativă

Hegel a fost, ca să zicem aşa, mai grăbit decât Kant. Deşi debutează mai târziu, scriindu-şi primul tratat abia la 27 de ani (Kant a scris prima lucrare la 22 de ani), într-o scrisoare adresată lui Schelling el consideră, la 30 de ani, că ceea ce urmează să facă nu este decât expunerea sub formă de sistem a propriei concepţii deja conturate.

Concepţia lui Hegel este în fond simplă şi se bazează pe contribuţiile anterioare ale lui Fichte şi Schelling.

Fichte porneşte de la subiectul în sine al lui Kant, de la *Eul pur*, prin a cărui activitate se clădeşte întreaga lume. Eul se instituie sau se pune pe sine ca identic cu sine, într-un prim act originar. Printr-un al doilea act, el se delimitează de opusul său, *non-eul*, care este însă tot o creaţie a sa. Actul al treilea este al recunoaşterii Eului ca sinteză a propriilor sale laturi opuse. Prin teză, antiteză şi sinteză se realizează procesul de creaţie a lumii, de dezvoltare şi de identificare finală cu propriul ei creator.

Schelling, renunţând la Eul subiectiv, postulează un spirit obiectiv, identic şi el cu natura, care nu este altceva decât o materializare treptată a acestuia. În istoria omenirii asistăm însă la drumul invers, de spiritualizare a naturii, de *revelaţie* treptată a absolutului, a spiritului absolut, cum îl va numi Hegel.

Meritul lui Hegel este de a fi conceptualizat aceste contribuţii şi de a le fi aplicat la întreaga filosofie.

Obiectul meditaţiei sale speculative îl constituie istoria filosofiei, iar revelaţia, faptul că istoria filosofiei nu este altceva decât sistemul filosofiei dezvoltat în timp.

Ultima revelaţie este aceea a spiritului absolut, care se dovedeşte a fi, în sens aristotelic, gândirea sau ideea care se gândeşte pe sine şi care este identică cu Dumnezeu.

Dar aceasta înseamnă că întregul proces nu este altceva decât procesul dezvoltării gândirii ca idee, şi anume, mai întâi în sine şi pentru sine, în cadrul ei *logic*. Apoi, opunându-se sieşi ca altceva, în cadrul *naturii*, şi, în fine, întorcându-se la sine în forma *spiritului*.

Acestea sunt cele trei părţi ale sistemului, pe care Hegel le avea în minte de la început, *logica*, *filosofia naturii* şi *filosofia spiritului*. Problema era ca în aceste trei compartimente să încapă totul, întreaga filosofie cu istoria ei, pe de o parte, toate disciplinele, pe de alta, dar în forma momentelor sistematice, concomitent cu toate ştiinţele şi concepţiile despre ele, cu istoriile lor cu tot.

La realizarea acestui sistem Hegel a lucrat aproape două decenii şi l-a publicat rezumativ *(im Grundrisse)* la 47 de ani, sub titlul *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*. Sistemul avea 228 de pagini în 1817; după alţi 10 ani avea 534 de pagini, iar la ultima ediţie, 1830, cu un an înainte de a muri Hegel, avea 600 de pagini. În rest, Hegel nu a făcut decât să dezvolte, ca lucrări separate, anumite părţi ale sistemului: logica, estetica, filosofia religiei, a dreptului etc.

Hegel îşi începe sistemul cu *Logica*, dar această „logică" din sistem nu este de fapt logica propriu-zisă a lui Hegel, respectiv *logica speculativă*, ci aplicarea acestei logici, în mod succesiv, la componentele sistematice ale filosofiei, respectiv: fiinţa, existenţa şi realitatea, în aşa-numita logică obiectivă, şi apoi, în logica subiectivă, la logica însăşi în accepţie tradiţională.

Noi ştim deja că aplicarea într-un mod sau altul a logicii, respectiv a unui anumit tip de logică, la cunoaşterea altor domenii, are semnificaţie *metodologică*.

Logica speculativă a lui Hegel, despre care el nu tratează în cadrul sistemului, dar pe care o aplica pretutindeni, a fost adesea, mai ales de către marxişti, identificată cu *dialectica*, şi numită chiar „metodă dialectică", ceea ce nu este decât parţial corect.

Hegel îi spune *logică speculativă* şi o distinge de logica intelectului. Aceasta, cu referinţă directă la Kant. Dar Hegel pierde din vedere distincţia intelect-raţiune în genere şi plasează raţiunea în două ipostaze: ca *dialectică* – raţiune negativă – şi ca *speculaţiune* – raţiune pozitivă.

La Hegel ar exista deci trei facultăţi ale gândirii, care devin trei laturi sau trei *momente* ale gândirii: intelectul, raţiunea negativă şi raţiunea pozitivă. Numai raţiunea negativă este dialectică.

Hegel apreciază meritul lui Kant de a fi surprins, sub forma paralogismului, antinomiei şi idealului, aspecte contradictorii, deci dialectice din domeniile psihologiei, cosmologiei şi teologiei, dar consideră că astfel de contradicţii se găsesc pretutindeni şi misiunea raţiunii nu este de a le evita, ci, dimpotrivă, de a le pune în evidenţă. Ele nu pot fi însă nici înţelese şi nici acceptate de pe poziţia intelectului, căci încalcă legile identităţii şi ale noncontradicţiei, ci doar în cadrul unei logici speculative, în care aceste legi nu mai sunt universal valabile.

Dar gândirea nu se poate opri la nivelul dialectic al logicii speculative, care este reflexul unei raţiuni negative, cum o considera şi Kant, ci trebuie să depăşească acest moment printr-o sintetizare a contrariilor.

Se observă că Hegel aplică aici schema lui Fichte, în forma tezei, identică cu sine; în forma tezei şi antitezei, care se exclud reciproc, şi în forma sintezei, care le înglobează pe amândouă.

În realitate, Hegel tratează despre *speculaţiune*, ca formă distinctă atât de intelect, cât şi de raţiune. În măsura în care raţiunea este o teorie a lui *ce este*, iar intelectul – a lui *cum este*, speculaţiunea este teoria lui *de ce este aşa cum este*. Iar cele trei momente nu sunt ale gândirii în genere, ci chiar ale speculaţiunii: momentul identităţii, momentul opoziţiei cu sine şi momentul unităţii.

Iar *forma logică*, forma care este identică cu sine, care se opune sieşi şi care se reuneşte cu sine, este *ideea*.

Hegel preia termenul de la Kant şi, în mod evident, de la Platon, cu singura deosebire că la el nu este vorba de mai multe idei, ci de *una singură*, cu I mare, Ideea. Ideea nu mai este nici produsul subiectiv al raţiunii, ca la Kant, şi nici nu mai sălăşluieşte într-o lume aparte, ca la Platon. Ci ea, *una* fiind, reprezintă în acelaşi timp *totul*, *to pan kai to hen*, ca la Parmenide, fiind în acelaşi timp identică cu Dumnezeu, dar nu într-o formă finită, oarecare, ci într-un proces de îndelungată transformare până la momentul revelării de sine ca Idee, ea fiind rezultatul propriului său proces de autoproducere, care presupune a se pune pe sine, a se opune sieşi şi a se reuni cu sine.

Dacă intelectul se bazează pe acţiune şi intuiţie, iar raţiunea – pe contemplaţie şi reflecţie, speculaţiunea se bazează pe meditaţie şi revelaţie *(Offenbarung)*.

Forma logică de bază a intelectului este conceptul funcţional, a raţiunii este noţiunea, iar a speculaţiunii este Ideea.

Speculativul este comparat adesea de către Hegel cu *misticul*. Şi anume din mai multe puncte de vedere. Şi misticul presupune meditaţie şi revelaţie, iar conţinutul revelat este contradictoriu, încalcă legile obişnuite ale logicii intelectului şi raţiunii.

Dar şi aici intervin nuanţe. Speculativul la Hegel presupune meditaţia asupra procesualităţii istorice, în speţă asupra istoriei filosofiei. Iar revelaţia nu este individuală sau subiectivă: nu este o revelaţie a subiectului care meditează, ci a Ideii, care obligă la meditaţie şi se revelează pe sine.

Ideea fiind identică şi cu Dumnezeu, revelaţia speculativă este impusă de acesta, care se revelează pe sine, cum o făcea pentru Moise în *Pentateuh*, independent de voinţa sau dispoziţia lui. Nu este revelaţia mistică obişnuită, condiţionată de asceză, pósturi, izolare etc. Dar este totuşi o revelaţie pregătită de înţelegerea evoluţiei întregii lumi, şi anume de la primele ei începuturi până la marele moment al revelării Absolutului.

Dar Absolutul ne este şi el un termen cunoscut, iar legătura lui cu Unul şi Totul, aşa cum apare în postura Ideii, ne sugerează că ceea ce trebuie să înţelegem prin revelarea finală de sine a Ideii nu este altceva decât *Subsistenţa*.

Cu aceasta însă am obţinut termenul final al sistemului lui Hegel, de la care ne-am fi aşteptat să pornească întregul proces. Într-un anumit sens, tot hegelian, poate fi şi acesta începutul. Se poate începe de oriunde, căci mersul va fi acelaşi, mereu în trei timpi: teză, antiteză şi sinteză, iar punctul de plecare, ca şi punctul final, va fi şi el acelaşi. Ideea care se pune, se opune şi se compune cu sine însăşi.

În aceasta constă caracterul *idealist* al sistemului hegelian, în faptul că întregul proces este un proces al Ideii. Iar faptul că această Idee nu mai este un produs al activităţii subiectului cunoscător îi conferă sistemului un caracter *idealist obiectiv*. Iar, în măsura în care începutul şi sfârşitul sistemului coincid, şi ele reprezintă revelaţia Ideii ca Absolut, idealismul hegelian poate fi numit şi el un *idealism absolut*.

Filosofia lui Hegel mai are şi alte caracteristici după care a fost numită. Faptul că la baza întregului proces al dezvoltării stă Ideea, care este, în ultimă instanţă, de natură logică, îi conferă sistemului hegelian atributul de *panlogist* (de la *pan*, care înseamnă „tot", şi *logos*, care înseamnă „idee" sau „noţiune exprimată").

Dar, în măsura în care Ideea se identifică la Hegel cu Dumnezeu, totul acesta nu este numai logic, ci şi divin, de unde şi atributul de *panteism*.

Toate acestea sunt însă secundare şi convenţionale. Oricum i-am spune: Idee, Spirit, Absolut, Dumnezeu, Totul şi Unul, este evident că aici avem de-a face cu Subsistenţa, că aceasta este punctul final al revelării de sine şi se ascunde în spatele a tot ceea ce poate fi conceput, deci şi al începutului propriu-zis al sistemului filosofic al lui Hegel.

Spre deosebire de Kant, care considera că Subsistenţa are o dublă determinare: *transcendentă* şi *transcendentală*, la Hegel ea este *imanentă*, şi anume propriului ei proces de autoproducere.

Ceea ce va rămâne nedecis la Hegel, şi aceasta este limita principală a sistemului său, se referă la ceea ce *precede* începutul şi la ceea ce *succede* sfârşitului, căci fără aceste două „capete" ale procesului, care sunt de natura Subsistenţei, începutul şi sfârşitul rămân arbitrare sau, ceea ce este şi mai rău, ambele s-au şi petrecut deja.

Dar aceasta sugerează tocmai contrariul dezvoltării, al procesualităţii fără sfârşit. Şi, într-adevăr, Hegel uită aici cele două autologii caracteristice ale Subsistenţei: *Aeternitas* şi *Infinitum*, reducând-o pe aceasta doar la *Unum*, *Totum* şi *Absolutum*, care, în forma Ideii, îşi începe propriul proces de autorevelare.

XXVIII. Hegel – Consideraţii metodologice şi logica obiectivă

Logica speculativă a lui Hegel, deşi reprezintă cea mai importantă dintre contribuţiile sale, nu face parte din sistem, ci este doar aplicată la întreaga desfăşurare a sistemului. În *Conceptul preliminar* al *Enciclopediei ştiinţelor filosofice*, paragrafele 79-82, găsim totuşi o expunere sumară a logicii speculative.

Aceasta se referă la trei facultăţi: intelectul, raţiunea negativă şi raţiunea pozitivă. În calitate de *momente* ale procesului logic, prima este abstractă. a doua – dialectică şi a treia – speculativă.

Date concrete despre logica speculativă sunt puţine, şi ele se găsesc mai mult în părţile introductive ale operelor lui Hegel. Logica speculativă rămâne un concept deschis în istoria filosofiei. Noi am demonstrat că originea logicii speculative se găseşte în dialogurile lui Platon, într-o variantă pentadică, cunoscută de către Hegel şi chiar utilizată, dar în manieră triadică. Există însă şi variante istorice binare şi tetradice. Sub denumirea de „logică dialectică" au încercat şi marxist-leniniştii câteva variante de logici pseudo-hegeliene, dar fără vreun succes remarcabil.

În privinţa sistemului hegelian ne interesează în acest moment caracterul său *idealist* şi *panlogist*.

Ceea ce se revelează pe sine este Ideea. Indiferent cum i-am mai spune, Dumnezeu sau Spirit, ea rămâne totuşi Idee.

Sunt câteva locuri, tot în părţile introductive ale lucrărilor lui Hegel, referitoare şi la condiţiile revelării. Meditaţia cu privire la istoria filosofiei este prezentă pretutindeni, dar ea nu se realizează ca revelaţie decât în anumite condiţii obiective şi subiective. „Spiritul lumii", spune Hegel, este adesea absorbit în exterior de lupte, răscoale şi războaie şi împiedicat să se întoarcă spre sine însuşi. Interesele meschine şi mizeriile zilnice, hărţuiala, munca intensivă sau foametea nu pot favoriza meditaţia filosofică. În plus, este necesar şi un anumit climat intelectual, cât şi o tradiţie filosofică solidă, care existau, de exemplu, în Germania din vremea lui Hegel. Pe plan subiectiv, el se referă la perioada tinereţii, în care insul nu este prins încă în reţeaua preocupărilor meschine ale grijilor zilnice, când mintea îi este încă receptivă şi inima lui bate mai puternic când aude cuvântul „adevăr".

De toate acestea Hegel va face abstracţie, lăsând Ideea să se reveleze pe sine ca şi când nu ar exista pe lume filosofi, ci doar o filosofie impersonală, care, nici aceasta, nu ar fi altceva decât tot o formă de revelaţie a Ideii.

Cadrul mare al sistemului (logica, filosofia naturii şi filosofia spiritului) este şi el o aplicaţie a logicii speculative la Ideea în sine, la Ideea care se opune sieşi ca natură şi la Ideea care se regăseşte pe sine în unitatea ambelor.

Fiecare dintre aceste părţi ale sistemului se va divide apoi în alte trei părţi ş.a.m.d. Diviziunile acestea tripartite marchează caracterul adesea *sofistic* a ceea ce s-a numit ulterior dialectica hegeliană, în sensul de metodă aplicativă a logicii speculative.

Caracterul sofistic al dialecticii hegeliene nu rezidă însă în aspectele contradictorii sau opoziţionale, pe care le semnalează corect, căci Hegel depăşeşte poziţia kantiană a intelectului şi restricţiile principiilor de identitate şi noncontradicţie. Ceva, fiind identic cu sine, poate să treacă în negativul său, şi invers, ceea ce sugerează o *identitate a contrariilor*. Ceva poate să se scindeze în două componente opuse, ceea ce indică *dedublarea unului*. Apar însă şi sinteze ale unor entităţi opuse, ceea ce sugerează *unitatea contrariilor*. Toate acestea amintesc de acele dictoane obscure ale lui Heraclit, pe care le-a preluat şi Hegel, dându-le însă o semnificaţie logică. Dar nu orice semnificaţie logică, ci una logico-speculativă. În acest sens, dialectica hegeliană nu este sofistică. Ea devine sofistică dacă este aplicată, de exemplu, la domeniul raţiunii pure, dacă ne imaginăm, cum au făcut Lenin şi marxiştii, că legile ar fi valabile la nivel noţional sau judicativ. În propoziţia „Ivan este om", Lenin vedea identitatea contrariilor „Ivan" şi „om", unul fiind particularul şi celălalt – generalul. „În orice propoziţie – considera Lenin –, distingem ca într-un nucleu elementele dialecticii." Abia o asemenea poziţie deschide perspective sofisticii.

Hegel, care nu face astfel de afirmaţii, procedează totuşi sofistic prin absolutizarea triadei. El reuneşte adesea fenomene sau forţe opuse care în fapt nu se reunesc niciodată. Iar fenomenele care se petrec în patru sau cinci etape sunt reduse în mod sistematic la trei, ceea ce nu mai este corect. Ceea ce este raţional este real, considera Hegel, iar, dacă natura nu se supune raţiunii, cu atât mai rău pentru ea.

Cele patru ştiinţe ale naturii (astronomia, fizica, chimia, biologia) sunt reduse în *filosofia naturii* a lui Hegel la trei: mecanica, fizica şi fizica organică. Astronomia apare ca o a treia diviziune a mecanicii, iar chimia – ca o a treia diviziune a fizicii. În fine, fizica organică cuprinde geologia, botanica şi zoologia.

Aici nu este vorba numai de simple greşeli de clasificare, ci de grupări neapărat triadice, ceea ce le conferă, în mod cert, caracter sofistic.

Hegel însuşi va mai vorbi o dată despre domeniile proprii acestor ştiinţe, pe care le va împărţi însă altfel. În subdiviziunea a doua din *Teoria conceptului*, aparţinând *Enciclopediei ştiinţelor filosofice*, mai precis *Logicii*, subdiviziune intitulată *Obiectul*, apar trei domenii: mecanismul, chimismul şi teleologia. Or, chimismul era subordonat fizicii. În plus, viaţa, cu cele două forme: vegetală şi animală, este plasată în triada următoare, alături de cunoaştere şi de Ideea

absolută. Într-o versiune corectă, prima triadă ar fi devenit: fizicalism, chimism, viaţă vegetală şi viaţă animală, adică patru diviziuni. Iar a doua triadă ar fi cuprins numai cunoaşterea, cu două subdiviziuni: senzorială şi raţională. Dar, în felul acesta, lui Hegel nu i-ar mai fi ieşit schema triadică.

Tipul acesta de greşeală intenţionată ar putea fi numit „sofism metodologic". Sistemul lui Hegel abundă în astfel de sofisme, cel mai important dintre ele fiind chiar împărţirea triadică iniţială, în logică, filosofia naturii şi filosofia spiritului.

Filosofia naturii şi filosofia spiritului conţin ceea ce de regulă se numeşte ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului *(Naturwissenschaften*, respectiv *Geistwissenschaften)*. Or, în măsura în care logica face parte din filosofie, ea este o ştiinţă a spiritului şi nu poate fi concepută independent de acesta. Dovada se găseşte chiar la Hegel, care plasează raţiunea, deci domeniul logicii, în triada conştiinţei, între suflet şi spirit.

Situaţia va fi însă şi mai clară dacă luăm în consideraţie ceea ce cuprinde de fapt logica lui Hegel, ca parte a sistemului.

În ciuda rigidităţii triadice, Hegel va împărţi logica, publicată separat *(Logica mare* sau *Ştiinţa logicii)*, în două părţi: logica obiectivă şi logica subiectivă. Despre prima va spune el însuşi că înlocuieşte „vechea metafizică". Dar locul metafizicii ar trebui să fie în cadrul filosofiei, împreună cu logica în orice accepţie.

O altă ciudăţenie o constituie faptul că Obiectivitatea, cu mecanismul, chimismul şi teleologia, de care am amintit, nu apare în logica obiectivă, ci în cea subiectivă!

În rest, este uşor de observat că marile triade ale sistemului, în număr de nouă, constituie reveniri, pe alt plan de generalitate, ale aceloraşi probleme.

Din punctul de vedere al istoriei filosofiei, cea mai importantă parte a sistemului se dovedeşte a fi *Logica*, pe care Hegel a şi tratat-o separat, iar, în cadrul acesteia, *Logica obiectivă*, care înlocuieşte realmente vechea metafizică.

Logica obiectivă cuprinde două părţi: teoria fiinţei şi teoria esenţei. Partea a treia, teoria conceptului, ţine de *Logica subiectivă*.

Prima observaţie o constituie identificarea iniţială a Ideii, respectiv a gândirii şi a logicii, cu *Fiinţa*. Fiinţa este prima treaptă a Ideii. Această afirmaţie concordă cu întreaga desfăşurare a istoriei filosofiei, de la Parmenides citire.

Ceea ce aduce nou Hegel este faptul că pe plan sistematic începe cu *fiinţa*, respectiv cu gândirea, care nu poate fi concepută decât în funcţie de ceea ce este gândit şi de cel care gândeşte. Deci în funcţie de obiectul şi subiectul despre care tratase Kant în teoria cunoaşterii.

Obiectul presupune însă sistematic o teorie a existenţei, iar disciplinar – ontologia.

Ideea lui Hegel nu este însă un gând subiectiv, ci este Absolutul sau Dumnezeu însuşi, care nu mai necesită nici o justificare.

O a doua observaţie se referă la faptul că Hegel vorbeşte despre trei tipuri de fiinţe: fiinţa pură, fiinţa în fapt şi fiinţa pentru sine.

Fiinţa pură, simplul fapt de a fi, fără nici o altă determinaţie, i se pare lui Hegel nemijlocirea primară de la care poate să înceapă desfăşurarea procesului de autorevelare a Ideii, care se complică din ce în ce mai mult, tot opunându-se sieşi şi combinându-se cu sine.

Simplitatea fiinţei pure ca început o subliniază şi faptul că aceasta nici nu se distinge încă de *Nimic*, cu toate că Nimicul este opusul fiinţei pure, dar un opus la fel de nedeterminat ca şi aceasta.

În această situaţie, fiinţa pură şi nimicul sunt identice, iar unitatea lor este *Devenirea*.

Această devenire, ca unitate a fiinţei pure şi a Nimicului, este numită fiinţă în fapt *(Dasein)*. Trecerea de la Devenire la Fiinţa în fapt este mai mult de natură lingvistică decât logică. Şi această caracteristică se menţine constant în cadrul triadelor, ceea ce îi va permite lui Hegel tot felul de salturi arbitrare de la un domeniu la altul. Trecerea arbitrară de la ultimul termen al unei triade la primul termen al altei triade este încă o sursă de numeroase sofisme metodologice.

Fiinţa în fapt şi calitatea, introdusă arbitrar ca determinaţie a fiinţei în fapt, vor conduce la *Ceva*. Opusul acestuia nu mai poate fi Nimicul, ca în prima triadă, ci *altceva* sau *Altul*, care, având felul său de a fi limitat, produce *finitatea*. Opusul finităţii este însă *infinitatea*, care se numeşte apoi *fiinţă pentru sine* ş.a.m.d.

Un grup de triade majore în acest context îl constituie calitatea, cantitatea şi măsura, ultima fiind unitatea calităţii şi a cantităţii.

Este vorba de o relaţie pe care s-a bătut multă monedă în materialismul dialectic. Acumulările cantitative duc la salturi calitative. Iată ce spune însă Hegel: „Când... cantitatea dată în măsură depăşeşte o anumită limită, atunci este depăşită şi calitatea corespunzătoare acestei cantităţi". Locul acestei calităţi este luat de o altă calitate. Ceea ce sugerează o trecere a cantităţii în calitate.

Indiferent cum le-am considera, diviziunile subordonate Fiinţei amintesc fie de categoriile lui Platon (ceva-altul, finit-infinit, unul-multiplul), fie de cele kantiene (cantitate, calitate, relaţie). Este vorba, în fapt, de o combinaţie a acestora şi de o ierarhizare a lor.

În măsura în care această *Teorie a fiinţei* este o logică, ea poate fi numită o *logică a categoriilor*. Acelaşi lucru este valabil şi despre *Teoria esenţei*. Aici apar însă două categorii cu semnificaţie general sistematică de un interes special: *existenţa* şi *realitatea*.

Ne-am fi aşteptat ca acestea să se bucure de un tratament deosebit şi să constituie adevărate teorii. Ele se pierd însă în hăţişul categorial al esenţei, ceea ce le scade din importanţă.

Cert este că, la Hegel, fiinţa precede existenţa şi o determină. Dacă nu se uită faptul că fiinţa este identică cu gândirea, atunci concepţia este kantiană, de determinare a existenţei prin gândire, dar, la Hegel, fără intermedierea sensibilităţii. Şi Hegel vorbeşte, într-adevăr, despre Obiect şi obiect în sine, ca şi despre fenómen.

Fenómenul este cel care apare, care se arată, dar nu ca la Kant, în urma activităţii gnoseologice a subiectului prin categoriile intelectului, ci ca aparenţă a esenţei sale obiective, independentă de orice subiect. Esenţa şi categoriile sale nu sunt *a priori*, ci rezultatul procesului de înfăptuire a fiinţei. Rezultatul unei experienţe a Ideii cu sine însăşi, care, pentru a exista, trebuie în prealabil să fie.

Realitatea, consideră Hegel, este unitatea nemijlocită a esenţei şi a existenţei. Realitatea nu trebuie confundată cu ceea ce se vede în exterior, care ţine de existenţă. Realul este raţional, mai mult, spune Hegel, realitatea este raţionalul prin excelenţă, pe când existenţa este opusul raţiunii.

Pe de altă parte, ceea ce este real este *posibil*, dar poate să fie şi *accidental*, şi chiar *necesar*.

Hegel raportează direct realitatea la fiinţă şi existenţă, dar modul în care se face raportarea nu mai permite decât figurativ considerarea realităţii drept un reflex raţional al existenţei. Un reflex pe baza căruia se poate trece la acţiunea nemijlocită asupra existenţei, respectiv la transformarea existenţei brute în existenţă reală.

Realitatea la Hegel are propriul ei proces de trecere de la posibilitate la necesitate, care în mod normal ar trebui să fie o trecere de la stadiul empiric al realităţii la cel teoretic-ştiinţific. Numai un astfel de proces poate să ducă la perfecţionare ştiinţifică, artistică, morală, juridică şi politică, pentru ca acestea să devină operante asupra existenţei, mijloace de acţiune tehnică, artistică, comportamentală, instituţională, revoluţionară, guvernamentală.

Şi Hegel vorbeşte, la nivelul realităţii, de un fel de *acţiune* datorată condiţiilor favorabile, căreia îi corespunde şi o *reacţie* sau acţiune contrară. Necesitatea, prin raportul de cauzalitate, determină ceva de genul acţiunii libere, cel puţin pe plan moral. Dar exemplele nu sunt convingătoare, căci, la acest nivel, Ideea încă nu este conştientă de sine şi nici nu putem şti dacă va fi vreodată.

Cert este faptul că inversarea raportului dintre existenţa şi fiinţă, cu prioritatea fiinţei, nu este stimulativă pentru elaborarea unei teorii coerente a realităţii. Aceasta pare să fie şi motivul pentru care Hegel nu elaborează aici o teorie a realităţii, iar acţiunea existenţială va duce la un recul şi mai pronunţat spre domeniul fiinţei, şi anume în plină teorie a conceptului.

XXIX. Hegel – Logica subiectivă şi carenţele sistemului

Studiul *Logicii obiective* a lui Hegel a pus în evidenţă un raport special între Fiinţă, Existenţă şi Realitate. Ultimele două, între care este interpus Fenomenul, pentru a le tripla, sunt grupate sub Esenţă.

Anterioritatea Fiinţei faţă de Existenţă, prin Fiinţă înţelegându-se în mod corect gândirea, înseamnă postularea ca prim şi absolut a ceea ce ar fi trebuit să fie derivat. Căci nu existenţa se mulează după gândire, ci invers. Argumentul lui Hegel îl constituie faptul că aici nu este vorba de gândirea omului, ci de gândirea absolută, obiectivă, care este Ideea identificată cu divinitatea.

Dar logica acestei gândiri obiective este logica speculativă, şi nu logica în genere, care ar trebui să mai conţină şi logica intelectului şi a raţiunii. Acestea erau subordonate logicii speculative, dar numai în principiu. În aplicarea ei sub forma Logicii obiective, ea se dovedeşte pur speculativă.

Din această cauză Existenţa, derivată din Fiinţă, este şi ea concepută speculativ. Căci, la Hegel, Existenţa se înfiripă pe calapodul Fiinţei. Acesta este şi motivul pentru care Realitatea, în loc să conducă la o revenire asupra Existenţei, la o acţiune asupra acesteia în cunoştinţă de cauză, din care să provină Existenţa reală, ea conduce la o revenire asupra Fiinţei, la un fel de Fiinţă a Fiinţei sau gândire a gândirii, care este tot o logică, dar de data aceasta *subiectivă*.

Fiinţa sau gândirea care se aplică este logica speculativă, fiinţa sau gândirea la care se aplică este logica tradiţională, logica raţiunii pure, cu formele sale clasice: conceptul sau noţiunea, judecata şi silogismul.

În fapt, Hegel face aici o interpretare speculativă a formelor raţiunii. Interpretarea este greşită, căci formele raţiunii nu corespund celor speculative.

Dar există oare forme ale gândirii speculative? Şi, dacă există, care sunt acestea? Iată alte două probleme deschise din istoria filosofiei. Hegel a fost un bun logician şi ar fi putut să rezolve ambele probleme. Mai ales pentru faptul că a fost cel mai mare filosof speculativ. Nu a făcut-o însă în mod intenţionat, şi acest lucru se vede clar din *Logica subiectivă*. Dacă el ar fi relevat formele gândirii speculative şi le-ar fi dat denumiri corespunzătoare, pe care le sugerează însă adesea, atunci s-ar fi văzut clar că logica intelectului şi logica raţiunii sunt altceva. Şi anume două discipline care nu îşi găsesc locul în

sistemul lui Hegel. Astăzi, când logica intelectului apare în forma logicii simbolice, situaţia este şi mai evidentă.

Aceasta este cauza pentru care Hegel îmbracă formele proaspete ale gândirii speculative în hainele roase de molii ale intelectului.

Există o singură interpretare corectă a *Logicii subiective*, şi anume aceea de a înţelege mereu altceva decât ceea ce spune Hegel. De a înţelege prin concept *Ideea* despre care vorbeau Platon şi Kant, prin judecată –*Arheotomia* sau diviziunea originară, iar prin silogism –*Panoplia* celor două forme. Aceasta, firește, în varianta logicii speculative triadice a lui Hegel.

În cadrul sistemului hegelian, subiectivităţii logice îi este opusă *obiectivitatea*, tot aşa cum Fiinţei i-a fost opusă Existenţa. Sinteza subiectivităţii şi a obiectivităţii o constituie *Ideea*.

În felul acesta se încheie un ciclu mare al sistemului, ajungându-se în fond de unde se plecase, de la Idee la Idee. Aceasta este şi cauza pentru care Hegel a acordat o importanţă deosebită logicii în sistem, republicând-o independent, în forma *Logicii mari* sau a *Ştiinţei logicii*. Ea conţine în fond întregul sistem la nivelul maximei generalităţi.

Celelalte două părţi, *Filosofia naturii* şi *Filosofia spiritului*, reprezintă practic dezvoltări ample ale Teoriei Realităţii, tratată sumar în *Logica obiectivă*.

Filosofia naturii a lui Hegel reprezintă un fel de tratat asupra ştiinţelor naturii cu elemente rudimentare de filosofie a acestor ştiinţe. În această privinţă, vina nu îi aparţine numai lui Hegel, ci ştiinţelor din vremea sa, mai precis nivelului scăzut al acestora. În plus, nu apăruse încă *tehnologia*, adică teoria tehnicii bazată pe ştiinţe, care să îi permită lui Hegel consideraţii despre Existenţa reală, i.e. despre Existenţa transformată de om în conformitate cu Realitatea umană conceptibilă ştiinţific.

Ceea ce uimeşte însă până în zilele noastre este bagajul imens de cunoştinţe ştiinţifice pe care Hegel le pune în joc în această parte a sistemului.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru ultima parte a sistemului, *Filosofia spiritului*, care cuprinde însă teorii filosofice ample ale disciplinelor umaniste, trei dintre ele fiind tratate şi separat, *in extenso:* 1) *Filosofia artei* sau *Estetica*; 2) *Filosofia dreptului* şi 3) *Filosofia religiei*.

Este evident că şi acestea sunt încadrabile într-o teorie generală a Realităţii, care ar trebui în fond să trateze rezumativ şi la un nivel de mai mare generalitate despre domeniile pe care le cunoaştem deja: al adevărului, al frumosului, al binelui, al dreptăţii şi al libertăţii.

În ciuda măreţiei sale, sistemul lui Hegel nu a rezistat. În primul rând, pentru faptul că este un sistem *închis*. Cu început şi sfârşit cunoscut. Or, cunoaşterea umană se dezvoltă în ambele sensuri. Merge mereu mai departe, nu are limite şi, mergând în viitor, se dovedeşte că străbate şi drumul invers, spre un trecut tot mai îndepărtat. În acest sens, sistemul filosofic rămâne şi el un concept deschis, şi anume cel mai cuprinzător concept deschis al filosofiei.

Acesta este atelierul în care lucrează marii creatori ai filosofiei, care, într-un anumit sens, se aseamănă Demiurgului, căci ei sunt constructori de lumi în care trăiesc efectiv, cum a trăit şi Hegel, cu convingerea fermă că pământul va pieri, dar ceea ce au spus ei va rămâne.

Idealul de sistem filosofic ar fi acela al unei construcţii miraculoase la care să se poată lucra mereu şi care să se înalţe tot mai falnică. Problema ar fi aceea de a găsi schema acestei construcţii, astfel încât întreaga omenire, conştient sau inconştient, să nu facă altceva decât să lucreze la ea. O schemă nu a Ideii, cum credea Hegel, ci a Lumii înseşi care se face pe sine.

La o asemenea construcţie, cum zice şi Hegel, nu se poate lucra decât sistematic, nu cum încercau unii să reclădească Templul lui Solomon, adică punând câte o piatră pe unde se nimerea.

Pe de altă parte, construcţia trebuie să fie realmente a lumii. Să nu fie una paralelă cu aceasta sau contrară ei, ca Turnul Babel. Căci astfel de construcţii, chiar fără pedeapsa lui Dumnezeu, vor fi părăsite din cauza confuziilor lingvistice. Amestecul limbilor, cum se numeşte în *Biblie*.

Aceasta este cauza pentru care a căzut şi sistemul lui Hegel: identificarea limbajului speculativ cu limbajele intelectului şi raţiunii.

Chiar dacă orice sistem filosofic ar fi sortit pieirii sau pedepsei divine, deci prăbuşirii, elevanţa acestei îndeletniciri demiurgice tot merită să fie încercată. În fond, îşi au şi ruinele farmecul lor. *Si fractus illabatur orbis, impadivum ferient ruinae.*

Bibliografie

I. *Lucrări generale*

N. Bagdasar, *Antologie filosofică*, Bucureşti, 1943
E. Brêhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, *La philosophie moderne*, Paris, 1968
M. Florian, *Îndrumare în filosofie*, Bucureşti, 1992
J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Wien, 1960
H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1906
P. Janet, G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1887
P.P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii*, vol. I-III, Bucureşti, 1944-1947
P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, Bucureşti, 1945
C. Noica, *Concepte deschise în Istoria filosofiei*, Bucureşti, 1936
F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Berlin, 1880
K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1927
A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1886
* * * *Istoria filosofiei moderne* (Omagiu profesorului Ion Petrovici), vol. I, Bucureşti, 1937
* * * *Klasiker der Philosophie*, vol. I, München, 1985

II. *Lucrări speciale*

Isaac Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Bucureşti, 1956
Matila C. Ghyka, *Estetica şi teoria artei*, Bucureşti, 1981
Leonardo da Vinci, *Tratat despre pictură*, Bucureşti, 1971
René Descartes, *Discurs asupra metodei*, Bucureşti, 1990
René Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii*, Bucureşti, 1964
René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, Bucureşti, 1937
Benedict Spinoza, *Etica*, Bucureşti, 1957
Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Bucureşti, 1960
G.W. Leibniz, *Opere filosofice*, I, Bucureşti, 1972
B. Russell, *La philosophie de Leibniz*, Paris, 1908
John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Bucureşti, 1967
George Berkeley, *Tratatul despre principiile cunoaşterii umane*, Bucureşti, 1978
David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Bucureşti, 1932
Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken*, Halle, 1738

F.H. Jacobi, *Über die Lehre Spinozas*, Breslau, 1785
Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, 1969
Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, Bucureşti, 1972
Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Bucureşti, 1981
J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Leipzig, 1974
F.W.J. Schelling, *System der transzendentalen Idealismus*, Tübingen, 1800
G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Bucureşti, 1962

TEXTE ILUSTRATIVE

RENÉ DESCARTES, *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*[*]

Regula I

Scopul studiilor trebuie să fie îndrumarea minţii[**]*, pentru a formula judecăţi solide şi adevărate despre toate cele ce i se prezintă.*

Oamenii au obiceiul ca, de fiecare dată când descoperă vreo asemănare între două lucruri, să atribuie amândurora, chiar acolo unde diferă între ele, ce au descoperit a fi adevărat despre unul. Astfel, comparând eronat ştiinţele. care sunt opera de cunoaştere a minţii, cu artele, care cer un anumit exerciţiu şi o predispoziţie a corpului, şi văzând că artele nu trebuie învăţate dintr-o dată toate de acelaşi om, devenind mai uşor un bun meşteşugar acela care exercită numai una singură, deoarece este greu ca aceleaşi mâini să se poată deprinde să mânuiască şi coarnele plugului şi coardele citerei, sau alte lucruri tot aşa de diferite, au crezut la fel şi despre ştiinţe. Şi, deosebindu-le unele de altele, după diversitatea obiectelor, au gândit că trebuie studiate fiecare, separat, şi neglijându-le pe toate celelalte. Aici, fără îndoială, s-au înşelat. Căci, întrucât ştiinţele toate nu sunt nimic altceva decât înţelepciunea umană, care rămâne una şi aceeaşi întotdeauna, oricât de diferite ar fi lucrurile ce le cercetează, şi care nu împrumută de la ele mai multă diversitate decât împrumută lumina soarelui de la lucrurile pe care le luminează, nu trebuie să se impună minţii nici un fel de limită; deoarece cunoaşterea unui adevăr nu ne îndepărtează de aflarea altuia, aşa cum se întâmplă cu exerciţiul unei singure arte, ci, mai degrabă, ne apropie. În adevăr, mi se pare surprinzător faptul că cei mai mulţi studiază cu foarte multă diligenţă moravurile oamenilor, proprietăţile plantelor, mişcările astrelor, transmutaţiile metalelor şi obiectele altor discipline similare, în timp ce aproape nimeni nu cugetă la bunul-simţ sau la această înţelepciune universală, când, de fapt, toate cele de mai sus nu preţuiesc nimic prin ele însele, ci numai întrucât se pot raporta oarecum la

* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964 (traducere de Corneliu Vilt).

** Am optat pentru înlocuirea în cadrul traducerii a termenului „ingeniu" cu cel de „minte", aşa cum procedează şi Gh. Enescu în *Prefaţa* volumului invocat [V.V.].

aceasta. Prin urmare, nu fără temei punem această regulă înaintea celorlalte, căci nimic altceva nu poate să ne abată mai uşor de la calea cea dreaptă în cercetarea adevărului decât orientarea studiilor, nu către acest scop general, ci către altele particulare. Nu vorbesc de scopurile rele, condamnabile, cum sunt gloria deşartă sau meschinul interes bănesc, căci este clar că raţionamentele bombastice şi balivernele pe placul spiritelor vulgare deschid către acestea o cale mult mai scurtă decât ar putea s-o facă o cunoaştere solidă a adevărului. Mă gândesc însă la cele oneste şi demne de toată lauda, pentru că de acestea suntem adesea induşi în eroare într-un mod mai subtil: anume, dacă ne-am ocupa de ştiinţele utile fie pentru viaţă, fie pentru acea voluptate pe care ne-o prilejuieşte contemplarea adevărului şi care este aproape singura fericire deplină şi netulburată în această viaţă de nici un fel de durere. Căci acestea sunt, în adevăr, roadele legitime pe care le putem aştepta de la ştiinţe; dacă însă ne gândim la ele în timpul studiului, se întâmplă de multe ori să omitem multe lucruri care ne sunt necesare pentru cunoaşterea altora, pentru că, la prima vedere, ni se vor părea fie puţin utile, fie puţin interesante. Şi trebuie recunoscut că sunt în aşa fel legate între ele, încât este mult mai uşor să le învăţăm pe toate o dată, decât să le separăm una de celelalte. Prin urmare, dacă cineva vrea în mod serios să cerceteze adevărul lucrurilor, nu trebuie să aleagă o anumită ştiinţă particulară, căci toate sunt legate între ele şi depind unele de altele; ci să se gândească numai la îmbogăţirea luminii naturale a raţiunii sale, nu pentru a rezolva cutare sau cutare problemă de şcoală, ci pentru ca, în orice împrejurare a vieţii, intelectul să arate voinţei ce trebuie să aleagă: şi, în scurt timp, va constata cu surprindere că a făcut progrese mult mai mari decât acei care se ocupă de ştiinţe particulare şi că a obţinut nu numai tot ce doresc alţii, dar şi unele rezultate mai importante decât ar putea aceştia spera.

Regula II

Trebuie să ne ocupăm numai de acele obiecte despre care mintea noastră pare a putea dobândi o cunoaştere certă şi indubitabilă.

Orice ştiinţă este cunoaştere certă şi evidentă; iar cine se îndoieşte de multe lucruri nu este mai înţelept decât acela care nu a gândit niciodată nimic despre ele, fiind mai puţin înţelept decât acesta, dacă şi-a format o opinie falsă despre unele dintre ele; de aceea este mai bine să nu cercetăm deloc decât să ne ocupăm de unele obiecte atât de dificile, încât, neputând deosebi adevărul de fals, să fim obligaţi a lua ce este îndoielnic drept sigur, pentru că, în acest caz, nu e atât de mare speranţa de a ne spori învăţătura, pe cât de mare este pericolul de a o diminua. Astfel, prin această propoziţie, respingem toate acele cunoştinţe care sunt numai probabile şi hotărâm că nu trebuie să ne ocupăm decât de cele perfect cunoscute şi despre care nu mai putem avea nici un dubiu. Şi, cu toate că învăţaţii îşi spun poate că asemenea cunoştinţe sunt foarte puţine, pentru că, de bună seamă, au neglijat, dintr-un viciu comun

speţei umane, să se mai gândească la ele. ca fiind prea uşoare şi pe înţelesul oricui, îi avertizez totuşi că sunt mult mai numeroase decât socotesc ei şi suficiente pentru a demonstra în mod cert o mulţime de propoziţii despre care, până în prezent, ei nu au putut discuta decât cu oarecare probabilitate. Şi, pentru că au crezut că nu este de demnitatea unui învăţat să recunoască făţiş că nu ştie ceva, s-au desprins să-şi împodobească raţionamentele lor false în aşa fel, încât au început să ia aceste plăsmuiri drept adevărate şi să le negocieze ca atare.

Dar, dacă observăm riguros această regulă, rămân foarte puţine lucruri cu a căror cercetare să ne mai putem ocupa. În adevăr, aproape nu e în ştiinţă vreo chestiune despre care oamenii de spirit să nu fi avut adesea păreri diferite. De fiecare dată însă, când doi oameni au păreri diferite despre acelaşi lucru, este sigur că cel puţin unul se înşală şi se pare chiar că nici unul nu are ştiinţă, căci, dacă raţionamentul unuia ar fi cert şi evident, ar putea să-l expună celuilalt astfel, încât şi intelectul acestuia să se convingă în cele din urmă. Aşadar, despre toate lucrurile de acest fel, care dau loc la opinii probabile, ni se pare că nu putem dobândi o ştiinţă perfectă, nefiindu-ne îngăduit să sperăm de la noi mai mult decât au dovedit alţii, fără a ni se imputa o enormă cutezanţă; astfel încât, dacă raţionamentul nostru este corect, aritmetica şi geometria rămân, din ştiinţele cunoscute până în prezent, singurele spre care ne îndreaptă observarea acestei reguli.

Prin aceasta nu condamnăm însă modul în care s-a filosofat până în prezent şi nici tormentele silogismelor probabile ale scolasticilor, atât de potrivite pentru dispute: acestea ascut minţile copiilor şi trezesc în ei oarecare emulaţie care este de preferat să se formeze prin opinii de acest fel, chiar dacă ar părea că sunt incerte, fiind controversate de învăţaţi, decât să rămână neajutoraţi de nimeni. Căci poate fără călăuză s-ar duce de râpă; dar, cât timp merg pe urmele dascălilor, chiar dacă se îndepărtează uneori de adevăr, totuşi vor apuca pe un drum mai sigur, cel puţin prin aceasta că a fost deja explorat de alţii mai luminaţi. Şi chiar ne bucurăm că noi înşine am fost instruiţi odinioară în modul acesta în şcoli; acum însă, fiind dezlegaţi de acel legământ care ne ţinea supuşi cuvintelor magistrului şi, în sfârşit, fiind la o vârstă destul de matură ca să nu ne mai temem de nuiaua lui, dacă voim în mod serios să ne prescriem nouă înşine reguli, cu ajutorul cărora să atingem culmea cunoaşterii umane, printre primele trebuie neapărat admisă aceasta, care ne fereşte să pierdem inutil timpul, cum fac mulţi, ce neglijează lucrurile uşoare, preocupaţi numai de cele grele, despre care compun cu ingeniozitate conjecturi, desigur, foarte subtile şi raţionamente tare probabile; după multă trudă însă îşi dau seama, în cele din urmă, târziu, că şi-au sporit numărul îndoielilor, dar nu au învăţat nici o ştiinţă.

Acum însă, pentru că puţin mai înainte am spus că, dintre disciplinele cunoscute de alţii, singure aritmetica şi geometria sunt lipsite de viciul oricărei falsităţi sau incertitudini: pentru a se aprecia cu mai multă justeţe de ce este aşa, trebuie să arătăm că ajungem la cunoaşterea lucrurilor pe două căi, şi anume prin experienţă sau prin deducţie. Trebuie notat, de asemenea, că

experienţele sunt adesea înşelătoare, în timp ce deducţia sau inferenţa pură a unui lucru din altul se poate omite, desigur, dacă nu este sesizată, dar nu se efectuează niciodată în mod eronat de un intelect oricât de puţin raţional. Iar la aceasta îmi par puţin utile acele înlănţuiri prin care dialecticienii îşi închipuie că pot dirija raţiunea umană, deşi nu neg că sunt excelente pentru alte întrebuinţări. Căci orice eroare în care pot cădea oamenii, zic: nu animalele, nu provine dintr-o inferenţă defectuoasă, ci numai din faptul că se pun la baza ei unele experienţe prea puţin înţelese sau se construiesc judecăţi la întâmplare şi fără fundament.

Din acestea rezultă clar de ce aritmetica şi geometria sunt mult mai sigure decât celelalte discipline: pentru că ele singure se ocupă de un obiect atât de pur şi de simplu, încât nu fac nici o supoziţie pe care experienţa să o infirme, ci constau amândouă din consecvenţe deduse raţional. Sunt, aşadar, cele mai uşoare şi mai clare din toate şi au un obiect aşa cum dorim, pentru că în ele este imposibil să comită cineva o eroare, dacă e atent. Totuşi nu trebuie să ne prindă mirarea dacă minţile multora se îndreaptă, cu preferinţă, către alte arte sau către filosofie; căci aceasta se întâmplă pentru că fiecare se consideră mai degrabă apt să facă preziceri despre un lucru abscons decât [afirmaţii] despre unul evident şi îi este mult mai uşor să facă unele prezumţii despre o chestiune oarecare decât să ajungă la adevărul însuşi într-una oricât de uşoară.

Din toate acestea însă nu trebuie să conchidem că singure aritmetica şi geometria trebuie învăţate, ci numai că acei care caută drumul drept al adevărului nu trebuie să se ocupe de nici un obiect despre care să nu poată avea o certitudine egală cu aceea a demonstraţiilor aritmetice şi geometrice.

Regula III

În raport cu obiectele propuse [pentru studiu] trebuie cercetat nu ceea ce au gândit alţii sau ce noi înşine doar presupunem, ci numai ce putem să intuim în mod dar şi evident sau să deducem cu certitudine; căci ştiinţa nu se dobândeşte în alt mod.

Trebuie citite scrierile celor vechi, deoarece lectura lor ne dă avantajul imens de a putea folosi lucrările atâtor oameni: fie pentru a cunoaşte acele lucruri care au fost ingenios descoperite altădată, fie pentru a şti, de asemenea, ce mai rămâne de descoperit de acum încolo în toate ştiinţele. Dar, totodată, trebuie să avem grijă ca nu cumva unele erori, provenite dintr-o lectură prea asiduă a lor, să prindă rădăcini în noi, fără voia şi cu toate precauţiile noastre. Căci autorii, atunci când adoptă din credulitate oarbă o anumită soluţie într-o controversă, se străduiesc întotdeauna să ne atragă de partea lor, prin cele mai subtile argumente; iar atunci când au avut fericirea să afle ceva cert şi evident, nu ni-l înfăţişează decât învăluit în felurite ambagii*, de teamă ca nu

* Sinuozităţi, circumlocuţiuni, perifraze (nota trad.).

cumva simplitatea raţionamentului să le micşoreze importanţa descoperirii sau pentru că nu vor să ne dezvăluie adevărul nud.

Dar chiar dacă toţi ar fi sinceri şi corecţi şi nu ne-ar impune anumite lucruri îndoielnice drept adevăruri, ci ne-ar expune totul cu bună-credinţă, niciodată n-am şti cui să dăm crezare, deoarece nu există vreo afirmaţie făcută de unul care să nu fie contrazisă de un altul. Şi nu ar folosi la nimic să facem numărătoarea voturilor pentru a urma opinia care are mai mulţi adepţi; căci, dacă e vorba de o chestiune dificilă, este mai curând de crezut că adevărul ei a putut fi descoperit de puţini oameni decât de mulţi. Şi chiar dacă toţi ar cădea de acord între ei, doctrina lor nu ne-ar fi totuşi suficientă: căci nu vom ajunge niciodată, de pildă, matematicieni, oricât am şti pe dinafară toate demonstraţiile altora, dacă nu suntem în stare să rezolvăm cu mintea noastră orice fel de problemă, şi nici filosofi, oricât am citi toate argumentele lui Platon şi Aristotel, dacă nu putem să enunţăm o judecată stabilă despre lucrurile de care ne ocupăm; căci astfel, mi se pare, se învaţă istoria, iar nu ştiinţele.

Avertizăm, în plus, că nu trebuie să amestecăm niciodată absolut nici o conjectură cu judecăţile noastre despre adevărul lucrurilor. Această observaţie nu este lipsită de importanţă: dacă în filosofia obişnuită nu se întâlneşte nimic atât de evident şi de sigur încât să nu fie supus controversei, cea mai bună explicaţie este că învăţaţii, nemulţumiţi să cunoască lucruri clare şi sigure, au cutezat să facă aserţiuni chiar despre unele obscure şi necunoscute, aserţiuni la care au ajuns numai prin conjecturi probabile; acordându-le acestora deplină crezare şi confundându-le fără discriminare cu judecăţile adevărate şi evidente, au ajuns să nu mai poată conchide nimic care să nu pară că depinde de vreo propoziţie de acest fel şi care deci să nu fie incert.

Pentru a nu cădea într-o eroare identică, vom enumera aici toate actele intelectului nostru, prin care putem ajunge la cunoaşterea lucrurilor fără teama de a ne înşela: acestea sunt numai două, anume intuiţia şi inducţia.

Prin intuiţie înţeleg nu chezăşia schimbătoare a simţurilor sau judecata înşelătoare a unei imaginaţii deformante, ci concepţia unei minţi pure şi atente, concepţie atât de uşoară şi distinctă, încât despre lucrul pe care îl înţelegem nu mai rămâne nici o îndoială; sau, ceea ce e absolut identic, concepţia fermă a unei minţi pure şi atente, concepţie care se naşte din lumina singură a raţiunii şi care, fiind mai simplă, este mai sigură decât însăşi deducţia, care nu poate fi efectuată eronat de un om, aşa cum am arătat mai sus. Fiecare poate intui astfel cu mintea sa că există, că gândeşte, că un triunghi are trei laturi, sfera – o singură suprafaţă, şi altele similare, care sunt mult mai numeroase decât cred cei mai mulţi, socotind că e nedemn de ei să-şi aplece mintea spre lucruri atât de uşoare.

Altcum, de teamă ca cineva să nu fie surprins eventual de noul uz al cuvântului *intuiţie* şi al altora pe care voi fi silit. la fel, în cele ce urmează, să le îndepărtez de semnificaţia curentă, atrag aici atenţia în general că nu ţin deloc seama de modul în care au fost utilizate în şcoli în ultima vreme aceste cuvinte, pentru că ar fi dificil să mă folosesc de aceleaşi denumiri şi să gândesc cu totul altceva; dar că mă preocupă numai semnificaţia pe care o are în

latină fiecare din cuvinte, pentru ca, de câte ori îmi lipsesc cele proprii, să-mi traduc gândurile prin cele ce mi se par mai potrivite.

Această evidenţă şi certitudine a intuiţiei se cere nu numai într-un enunţ oarecare, dar şi în orice specie de raţionament. Fie, de pildă, consecvenţa aceasta: 2 & 2 fac la fel ca 3 & 1; trebuie să intuim nu numai că 2 & 2 fac patru şi că 3 & 1 fac de asemenea patru, dar şi că din aceste două propoziţii rezultă în mod necesar a treia, arătată mai sus.

Se poate pune acum întrebarea, de ce pe lângă intuiţie am adăugat aici un alt mod de cunoaştere, care se face prin deducţie, prin care înţelegem tot ce se conchide în mod necesar din altceva cunoscut cu certitudine. A trebuit să facem însă aceasta, deoarece foarte multe lucruri se ştiu în mod cert, deşi nu sunt de la sine evidente, ci numai pentru că se deduc din unele principii adevărate şi cunoscute, printr-o mişcare continuă şi neîntreruptă a gândirii care intuieşte clar fiecare lucru: aşa cum cunoaştem că ultimul inel al unui lanţ lung este legat de primul, chiar dacă, dintr-o singură aruncătură de ochi, nu putem observa şi inelele intermediare de care depinde acea înlănţuire – fiind suficient să le fi parcurs succesiv şi să ne amintim că fiecare este legat de cele apropiate, de la primul până la ultimul. Aşadar deosebim aici intuiţia de deducţia certă prin faptul că în aceasta se concepe o mişcare sau o succesiune oarecare, pe câtă vreme în cealaltă nu; şi, în al doilea rând, pentru că la deducţie nu este necesară o evidenţă prezentă, ca la intuiţie, ci mai curând îşi primeşte oarecum certitudinea sa de la memorie. De unde rezultă că, despre acele propoziţii care se deduc nemijlocit din primele principii, se poate spune, după modul diferit de a le considera, că se cunosc când prin intuiţie, când prin deducţie; primele principii însă se cunosc numai prin intuiţie, iar, dimpotrivă, concluziile îndepărtate – numai prin deducţie.

Acestea două sunt căile cele mai sigure care duc spre ştiinţă şi mintea nu trebuie să admită mai multe, ci să le respingă pe toate celelalte, ca suspecte şi supuse erorii; acest lucru nu ne împiedică totuşi să credem mai sigure decât orice cunoştinţă pe cele care se datoresc revelaţiei divine, deoarece credinţa în cazul acesta, fiind vorba de lucruri absconse, nu este un act al intelectului, ci al voinţei; iar dacă îşi are temeiurile în intelect, acestea pot şi trebuie să fie găsite perfect printr-una dintre cele două căi de care am vorbit, cum vom arăta poate, altă dată, mai pe larg.

Regula IV

Pentru a cerceta adevărul, este necesară o metodă.

Muritorii sunt stăpâniţi de o curiozitate atât de oarbă, încât adesea îşi poartă mintea pe căi necunoscute, fără nici o speranţă temeinică, ci numai pentru a încerca dacă nu se află acolo ceea ce caută: ca şi unul care, arzând de dorinţa prostească de a descoperi o comoară, ar cutreiera neîncetat drumurile, căutând să găsească vreuna pierdută din întâmplare de vreun trecător. Aşa lucrează aproape toţi chimiştii, marea majoritate a geometrilor şi destui

filosofi; nu neg, bineînţeles, că aceştia pot greşi uneori atât de fericit, încât să descopere vreun adevăr; în acest caz însă nu conced că sunt mai iscusiţi, ci doar mai norocoşi. Este totuşi mult mai bine să nu urmăreşti niciodată cercetarea vreunui adevăr decât să faci acest lucru fără metodă: căci este foarte sigur că studiile întreprinse fără o anumită ordine şi meditaţiile obscure ne întunecă lumina naturală şi ne orbesc mintea; iar cei care obişnuiesc să umble astfel prin întuneric îşi slăbesc într-atât agerimea ochilor, încât după aceea nu mai pot să sufere lumina plină: ceea ce este confirmat de altfel şi de experienţă, căci vedem destul de des că aceia care nu s-au îndeletnicit niciodată cu studiul ştiinţelor judecă mult mai solid şi mai clar despre lucrurile cu care sunt confruntaţi decât acei care au frecventat fără întrerupere şcolile. Or, prin metodă înţeleg reguli sigure şi uşoare, graţie cărora cine le va fi observat cu exactitate nu va lua niciodată ceva fals drept adevărat şi va ajunge, cruţându-şi puterile minţii şi mărindu-şi progresiv ştiinţa, la cunoaşterea adevărată a tuturor acelora de care va fi capabil.

Aici însă trebuie notate două lucruri: *să nu luăm nimic fals drept adevărat, şi să ajungem să cunoaştem totul.* Căci, dacă ignorăm vreunul din toate acele lucruri pe care putem să le ştim, aceasta se întâmplă numai fie pentru că nu am descoperit nici o cale care să ne conducă spre o astfel de cunoaştere, fie pentru că am căzut într-o eroare contrară. Iar dacă metoda explică perfect cum trebuie să ne folosim de intuiţie pentru a nu cădea într-o eroare contrară adevărului şi cum trebuie să efectuăm deducţiile ca să ajungem la cunoaşterea tuturor lucrurilor, mi se pare că nu mai trebuie cerut nimic altceva, pentru ca să fie completă, pentru că nu putem dobândi vreo ştiinţă altcum decât prin intuiţie sau prin deducţie, aşa cum am spus mai înainte. Căci ea nu poate să ne înveţe şi modul în care trebuie făcute înseşi aceste operaţii, deoarece ele sunt primele şi cele mai simple dintre toate, astfel încât, dacă intelectul nostru nu ar putea să se folosească de ele încă dinainte, n-ar înţelege nici unul din preceptele metodei, oricât ar fi de uşoare. Celelalte reguli, cu ajutorul cărora dialectica încearcă să dirijeze operaţiile minţii, sunt inutile aici sau, mai degrabă, trebuie socotite ca piedici, pentru că nimic nu poate fi adăugat luminii pure a raţiunii, fără să o întunece oarecum.

Pentru că, aşadar, utilitatea acestei metode este atât de mare, încât fără ea se pare că studiul ştiinţelor este mai degrabă nociv decât util, înclin să cred că ea a fost întrezărită încă demult de minţile superioare, călăuzite numai de natură. Căci mintea omenească are nu ştiu ce divin, în care primele seminţe ale cugetărilor utile au fost aruncate în aşa fel, încât adesea, oricât ar fi trecute cu vederea şi înăbuşite de studii contrare, să producă fructe spontane. Dovada acestui lucru o avem în cele mai uşoare dintre ştiinţe: în aritmetică şi geometrie, căci ştim doar că geometrii cei vechi, deşi n-au lăsat-o posterităţii, s-au folosit de o analiză pe care o extindeau la soluţionarea tuturor problemelor. Iar în zilele noastre se cultivă un gen de aritmetică numită algebră, în scopul de a se efectua asupra numerelor [operaţii] pe care anticii le făceau asupra figurilor. Acestea două nu sunt nimic altceva decât fructele spontane, produse de

principiile proprii acestei metode şi nu mă mir că până în prezent ele s-au dezvoltat, în raport cu obiectele extrem de simple ale acestor două discipline, mai fericit decât în altele, unde în mod obişnuit sunt înăbuşite de impedimente mai mari; unde însă vor putea totuşi, incontestabil, să ajungă la o maturitate perfectă, dacă sunt cultivate cu cea mai mare grijă.

Lucrul acesta mai ales mi-am luat asupră-mi să-l realizez în acest Tratat; şi nu aş face, în adevăr, mare caz de aceste reguli, dacă n-ar folosi decât la soluţionarea unor probleme inutile, cu care logisticienii şi geometrii comozi s-au deprins să se distreze; căci aşa aş crede că nu am dat dovadă de altceva decât că mă ocup, ceva mai subtil poate decât alţii, de fleacuri. Şi, cu toate că intenţionez să spun aici multe despre numere şi figuri, pentru că de la nici o disciplină nu se pot cere exemple atât de evidente şi de sigure, oricine îmi va fi urmărit cu atenţie ideea va pricepe uşor că nu mă gândesc deloc la matematica obişnuită, ci că expun o altă disciplină, căreia numerele şi figurile îi sunt mai degrabă veşmânt decât părţi. Această disciplină trebuie, în adevăr, să conţină primele rudimente ale raţiunii umane şi să servească pentru a desprinde adevărurile din orice subiect; şi, ca să vorbesc deschis, sunt convins că este mai de preţ decât orice altă cunoaştere care ne-a fost transmisă de omenire, fiind însuşi izvorul tuturor celorlalte. Şi am spus veşmânt nu pentru că vreau să învăluiesc această doctrină în el şi să o ascund, pentru a îndepărta mulţimea, ci mai degrabă pentru că vreau să o înveşmântez şi să o împodobesc în aşa fel, încât să poată fi mai accesibilă minţii omeneşti.

Când am început să studiez disciplinele matematice, mai întâi am citit aproape tot ceea ce tratează în mod obişnuit autorii lor, am cultivat cel mai mult aritmetica şi geometria, pentru că erau considerate cele mai simple şi totodată calea către celelalte. Dar în nici una dintre ele nu s-a întâmplat să-mi cadă în mână autori care să mă satisfacă pe deplin: căci citeam, desigur, în ei o sumă de lucruri privitor la numere pe care, supunându-le calculelor, le recunoaştem ca adevărate; privitor la figuri îmi puneau, de asemenea, înaintea ochilor unele lucruri deduse din anumite consecvenţe; dar nu mi se părea că arată destul de clar minţii însăşi de ce toate acestea sunt aşa şi cum le-au descoperit; şi de aceea nu mă miram dacă cei mai mulţi dintre oamenii ingenioşi şi eruditi părăsesc curând aceste discipline, socotindu-le puerile şi de prisos, sau dacă, dimpotrivă, se abţin din capul locului de la învăţarea lor, socotindu-le foarte dificile şi complicate. Căci, în adevăr, nimic nu e mai inutil decât să ne ocupăm de nişte simple numere şi de nişte figuri imaginate, în aşa fel încât să părem că vrem să ne complacem în cunoaşterea unor asemenea fleacuri, precum şi să ne ocupăm de asemenea demonstraţii superficiale care se află mai degrabă graţie întâmplării decât unei metode şi se adresează mai mult ochilor şi imaginaţiei decât intelectului, în aşa fel încât să ne dezvăţăm oarecum de folosirea raţiunii însăşi; şi totodată nimic mai complicat decât să dezlegi prin astfel de metodă dificultăţile noi, învăluite în numere confuze. Când însă mă întrebam apoi cum de se întâmplă că altădată primii filosofi nu voiau să admită la studiul înţelepciunii pe nimeni care nu ştia matematicile, ca şi cum

această disciplină li se părea cea mai uşoară dintre toate şi foarte necesară pentru a forma şi pregăti mintea să cunoască şi alte ştiinţe mai importante, mi-am închipuit că aceştia au cunoscut o anumită *Mathesis* total diferită de cea uzitată în timpul nostru; nu pentru că aş socoti că ei au cunoscut-o perfect, căci exultaţiile lor exuberante şi sacrificiile aduse pentru unele descoperiri neînsemnate arată clar cât erau de înapoiaţi. Şi nici acele invenţii ale lor pe care le laudă istoricii nu mă fac să-mi schimb opinia; căci au putut fi ridicate uşor la faima de minuni de o mulţime ignorantă şi gata să se minuneze de orice, deşi au fost probabil destul de simple. Sunt convins însă că primele seminţe ale adevărurilor sădite în spiritul uman de natură, pe care noi le înăbuşim tot citind şi ascultând zilnic atâtea erori diferite, au avut atâta forţă în această antichitate înapoiată şi simplă, încât prin aceeaşi lumină a minţii prin care pricepeau că virtutea trebuie preferată voluptăţii, iar onestitatea – utilului, cu toate că ignorau raţiunea acestei preferinţe, au cunoscut ideile adevărate ale filosofiei şi chiar ale matematicii, deşi nu au putut să-şi însuşească perfect aceste ştiinţe. În adevăr, unele urme ale acestei matematici adevărate mi se pare că se văd încă la Pappus şi Diofant care, fără a fi din cei mai vechi, au trăit totuşi cu multe secole înaintea noastră. Aş înclina să cred însă că, după aceea, împinşi de o maliţioasă astuţie, aceşti scriitori au ascuns-o singuri; căci, după cum s-a aflat că au făcut mulţi meşteri cu invenţiile lor, s-au temut poate că fiind prea uşoară şi simplă să nu-şi piardă din preţ o dată divulgată şi, pentru ca să-i admirăm, au preferat să ne prezinte în locul ei unele adevăruri sterile, demonstrate în mod subtil, ca efecte ale ştiinţelor lor, decât să ne înveţe însăşi ştiinţa care ar fi făcut să înceteze complet orice admiraţie. Au apărut, în sfârşit, câţiva oameni de seamă care s-au străduit s-o reînvie în secolul nostru; căci acea artă, pe care o denumesc cu un cuvânt barbar algebra, nu este altceva, se pare, dacă ar putea fi scăpată de cifrele numeroase şi figurile inexplicabile sub care e astfel îngropată, pentru ca de acum înainte să nu-i lipsească claritatea şi uşurinţa deosebită care, socotim că trebuie să existe în adevărata *Mathesis*. Întrucât aceste reflecţii mă purtau de la studiile speciale de geometrie şi aritmetică la o cercetare generală a matematicilor, am căutat să aflu în primul rând ce înţelege toată lumea prin acest cuvânt şi de ce sunt considerate părţi ale matematicii nu numai cele două ştiinţe de care am vorbit mai sus, dar şi astronomia, muzica, optica, mecanica şi altele. În adevăr, aici nu e suficient să avem în vedere originea cuvântului: căci, cum numele de *Mathesis* nu înseamnă altceva decât ştiinţă, celelalte nu au mai puţin drept decât geometria de a se numi matematici.

De altminteri vedem că nu există aproape nimeni care, dacă a trecut primul prag al şcolii, să nu distingă uşor, dintre lucrurile pe care le cercetează, ce anume ţine de *Mathesis* şi ce anume de celelalte discipline. Celui care a urmărit mai atent acest lucru i s-a relevat însă că numai acele chestiuni în care se studiază ordinea şi măsura se referă la *Mathesis* şi că nu interesează dacă o astfel de măsură trebuie căutată în numere, în figuri, în astre, în sunete sau în orice alt obiect; aşadar, că trebuie să existe un fel de ştiinţă generală care

să explice tot ceea ce poate fi cercetat cu privire la ordine şi măsură, neraportate la vreo materie specială, şi că această ştiinţă se numeşte, nu cu un cuvânt străin, ci cu un nume destul de vechi şi primit prin uz, *Mathesis universalis*, pentru că ea conţine tot ceea ce face ca celelalte ştiinţe să fie numite părţi ale matematicii. Cât de mult întrece însă prin utilitate şi simplitate pe toate celelalte care depind de ea se vede din faptul că ea tratează aceleaşi obiecte ca şi ele şi, pe deasupra, multe altele, iar aceleaşi dificultăţi, dacă cumva le conţine, există la fel şi în aceste ştiinţe, adăugându-li-se altele, provenite din obiectele lor particulare pe care aceasta nu le mai are. Acum însă, pentru că toţi îi cunosc numele şi ştiu cu ce obiecte se ocupă, chiar dacă nu se îndeletnicesc cu ele, cum de se întâmplă că cei mai mulţi caută să cunoască celelalte discipline, iar pe aceasta nu se îngrijeşte nimeni să o înveţe? M-aş mira, desigur, dacă n-aş şti că este socotită de toţi drept cea mai uşoară şi dacă n-aş fi observat încă demult că mintea omenească, lăsând la o parte lucrurile pe care socoteşte că le poate face cu uşurinţă, se grăbeşte întotdeauna să alerge după altele noi şi mai importante.

Eu însă, conştient de slăbiciunea mea, am hotărât să urmăresc cu constanţă o astfel de ordine în cunoaşterea lucrurilor, încât, începând întotdeauna de la cele mai simple şi uşoare, să nu trec niciodată la altele, cât timp mi se pare că în cele de dinainte mai rămâne ceva de cercetat; de aceea am cultivat până în prezent, cât mi-a fost cu putinţă, această *Mathesis universalis*, astfel încât cred că de acum înainte pot să mă ocup şi de ştiinţe mai înalte, fără ca eforturile mele să fie premature. Dar înainte de a trece mai departe, mă voi strădui să strâng la un loc şi să pun în ordine tot ceea ce am găsit mai demn de notat din studiile mele anterioare, fie pentru a le regăsi mai uşor în acest opuscul, dacă va fi necesar, atunci când memoria slăbeşte o dată cu creşterea vârstei, fie pentru a putea, eliberându-mi memoria de ele, să-mi îndrept mintea mai liberă spre altele.

Regula V

Toată metoda constă în a pune în ordine acele lucruri asupra cărora trebuie să ne îndreptăm agerimea minţii, pentru a descoperi un adevăr oarecare. Şi o vom îndeplini exact, dacă vom reduce treptat propoziţiile complicate şi obscure la altele mai simple şi dacă vom încerca apoi să ne ridicăm, tot aşa treptat, de la intuiţia celor mai simple, la cunoaşterea tuturor celorlalte.

În această operaţie constă perfecţiunea iscusinţei umane, iar regula de faţă trebuie să fie urmată de acela care are intenţia să se ocupe de cunoaşterea lucrurilor, nu mai puţin decât firul lui Teseu de cel care vrea să pătrundă în labirint. Mulţi însă, fie că nu se gândesc la ceea ce prescrie ea, fie că o ignoră complet, fie că presupun că nu au nevoie de ea, examinează adesea chestiunile cele mai dificile cu atâta lipsă de ordine, încât mi se pare că fac la fel ca şi

acela care s-ar sili să ajungă de la baza unei clădiri, printr-un singur salt, direct pe acoperiş, fie dispreţuind treptele scării, destinate anume pentru acest uz, fie neobservându-le. Aşa procedează toţi astrologii care, fără a cunoaşte natura cerurilor, precum şi fără a le fi observat mişcările, speră să le poată indica efectele. Tot astfel şi cei care studiază mecanica fără fizică şi fabrică la întâmplare instrumente noi pentru a produce mişcări. La fel şi acei filosofi care, neacordând atenţie experienţelor, socotesc că adevărul va ieşi din propriul lor creier ca Minerva din capul lui Jupiter.

De bună seamă, toţi aceştia păcătuiesc evident împotriva acestei reguli. Dar, pentru că adeseori ordinea care se cere aici este atât de obscură şi complicată, încât nu toţi pot s-o descopere, le va fi dificil să evite unele aberaţii, dacă nu vor observa cu atenţie cele ce vom expune în propoziţia următoare.

Regula VI

Pentru a distinge lucrurile cele mai simple de cele complicate şi pentru a le cerceta în ordine, este necesar, în fiecare serie de lucruri în care am dedus direct unele adevăruri din altele, să observăm care este cel mai simplu şi în ce mod toate celelalte sunt mai mult, mai puţin sau egal depărtate de acesta.

Deşi această propoziţie s-ar părea că nu ne învaţă nimic nou, ea conţine totuşi secretul principal al metodei şi nu există alta mai utilă decât ea în tot acest Tratat; în adevăr, ea ne învaţă că toate lucrurile pot fi dispuse în anumite serii, desigur nu întrucât se referă la un anumit gen de existenţă, aşa cum le-au divizat filosofii în categoriile lor, ci întrucât pot să fie cunoscute unele din altele, astfel încât, de fiecare dată când apare vreo dificultate, să putem vedea pe loc dacă nu este util să examinăm mai întâi unele lucruri şi care anume, precum şi în ce ordine.

Dar pentru ca aceasta să se poată realiza corect, trebuie notat în primul rând că toate lucrurile, în măsura în care pot fi utile proiectului nostru, când nu le considerăm izolat, ci le comparăm între ele, pentru ca cunoaşterea unora să decurgă din a celorlalte, pot fi numite fie *absolute*, fie *relative*.

Numesc absolut orice conţine în sine natura pură şi simplă care constituie obiectul cercetării: orice este considerat ca independent, cauză, simplu, universal, unu, egal, similar, drept sau altele de acest fel; şi îl numesc cel mai simplu şi mai uşor, pentru a ne folosi de el în soluţionarea chestiunilor.

Relativ este, dimpotrivă, ceea ce participă la aceeaşi natură sau cel puţin participă la ceva din ea, prin care poate să fie raportat la absolut şi să fie dedus din el, într-o anumită serie; care însă, în plus, închide în conceptul său ceea ce numesc relaţii: aşa, de pildă, ceea ce se cheamă dependent, efect, compus, particular, multiplu, inegal, disimilar, oblic etc. Aceste relative se îndepărtează cu atât mai mult de cele absolute, cu cât conţin mai multe relaţii de acest mod, subordonate unele altora; regula aceasta ne învaţă că trebuie

distinse toate aceste relaţii şi trebuie observate conexiunea lor mutuală şi ordinea lor naturală astfel, încât să putem ajunge, plecând de la ultimul şi trecând prin toate celelalte, la cel care este cel mai absolut.

Secretul întregii metode constă în faptul de a desprinde cu diligenţă, în toate lucrurile, ceea ce este pe deplin absolut. Anumite lucruri în adevăr, sub o anumită consideraţie, sunt mai absolute decât altele, dar, privite altfel, sunt mai relative: aşa, de pildă, universalul este desigur mai absolut decât particularul, pentru că are o natură mai simplă, dar poate fi numit şi mai relativ decât acesta, deoarece depinde de indivizi pentru ca să existe etc. De asemenea, uneori anumite lucruri sunt în adevăr mai absolute decât altele, însă niciodată totuşi cele mai absolute din toate: de exemplu, dacă considerăm indivizii, specia este absolutul; dacă considerăm genul, ea este relativul; între lucrurile mensurabile, întinderea este absolutul, în timp ce între întinderi – lungimea. La fel, în sfârşit, pentru a se înţelege mai bine că noi avem în vedere aici seriile lucrurilor care trebuie cunoscute, iar nu natura fiecăruia dintre ele, am enumerat înadins cauza şi egalul între cele absolute, deşi natura lor este de fapt relativă; căci pentru filosofi, în adevăr, cauza şi efectul sunt corelative; aici însă, dacă cercetăm care este efectul, trebuie mai întâi să cunoaştem cauza, iar nu invers. Lucrurile egale de asemenea îşi corespund unele altora, însă pe cele inegale nu le cunoaştem decât prin comparaţie cu cele egale, iar nu invers etc.

În al doilea rând, trebuie notat că nu există decât puţine naturi pure şi simple pe care, la prima vedere şi prin ele însele, independent de altele, le putem intui fie prin experienţe, fie prin lumina care e în noi; şi spunem că trebuie observate cu atenţie, căci ele sunt cele pe care le numim cele mai simple, în fiecare serie. Toate celelalte nu pot fi percepute altcum, decât dacă se deduc din acestea, şi anume, fie îndată şi nemijlocit, fie numai prin [mediaţia a] două, trei sau mai multe concluzii diferite; numărul acestora trebuie de asemenea notat, pentru a cunoaşte dacă ele sunt separate de prima propoziţie şi cea mai simplă, prin mai multe sau mai puţine grade. Aşa este pretutindeni înlănţuirea consecvenţelor din care se nasc acele serii de lucruri care trebuie cercetate, serii la care trebuie redusă orice chestiune, pentru a putea fi examinată printr-o metodă sigură. Cum însă nu e uşor să le trecem în revistă pe toate şi, cum de altminteri trebuie nu atât să le reţinem cu ajutorul memoriei, cât să le distingem printr-o anumită pătrundere a minţii, trebuie căutat să ne formăm mintea astfel încât, de câte ori va fi nevoie, să le observe numaidecât; pentru care, desigur, nimic nu e mai potrivit, ştiu din experienţă, decât să ne obişnuim să reflectăm cu oarecare sagacitate la fiecare dintre cele mai mărunte lucruri pe care le-am perceput mai înainte. [...]

RENÉ DESCARTES, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*[*]

Partea întâi

Consideraţii privind ştiinţele

Bunul-simţ este lucrul cel mai bine rânduit din lume; căci fiecare se consideră atât de bine înzestrat, încât chiar cei greu de mulţumit în orice privinţă nu doresc de obicei să aibă mai mult decât au. Nu este posibil ca toţi să se înşele; mai curând aceasta dovedeşte că puterea de a judeca bine şi de a distinge adevărul de fals, adică ceea ce propriu-zis numim bunul-simţ sau raţiunea, este egală de la natură la toţi oamenii; astfel că diversitatea opiniilor nu provine din faptul că unii sunt mai raţionali decât alţii, ci doar din aceea că gândirea urmează căi diferite şi nu ne referim la aceleaşi lucruri. Căci nu e suficient să avem spirit fin, important este să-l utilizăm bine. Chiar şi cele mai mari spirite pot avea şi cele mai mari vicii, şi cele mai mari virtuţi, iar cei care păşesc mai încet pot totuşi să înainteze îndeajuns, dacă urmează calea potrivită, spre deosebire de cei care aleargă şi astfel se îndepărtează de ea.

În ceea ce mă priveşte, n-am pretins niciodată că spiritul meu ar fi mai desăvârşit decât cel al majorităţii oamenilor; ba, mai mult, am dorit adesea să am gândirea la fel de ageră, imaginaţia la fel de clară şi distinctă, iar memoria la fel de bogată şi activă, cum le au unii. În afara acestora nici nu cunosc alte calităţi care să contribuie la desăvârşirea spiritului; căci raţiunea sau bunul-simţ, care este singurul lucru care ne defineşte ca oameni şi ne distinge de animale, vreau să cred că ea este aceeaşi la toţi; în aceasta urmez opinia comună filosofilor care susţin că nu există diferenţe decât între *accidente*, şi nicidecum între *formele* sau naturile *indivizilor* unei aceeaşi *specii*.

Dar nu mă voi teme să afirm că am avut marea şansă de a fi găsit, încă din tinereţe, anumite căi ce m-au condus la consideraţiile şi maximele din

[*] Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990 (traducere de Daniela Roventa-Frumuşani şi Alexandru Boboe, revăzută de Viorel Vizureanu).

care mi-am alcătuit o metodă cu ajutorul căreia mi se pare că îmi pot îmbogăţi treptat cunoaşterea şi pot atinge nivelul cel mai înalt la care mediocritatea spiritului şi durata scurtă a vieţii îmi permit să ajung. Chiar şi în ceea ce priveşte propria mea apreciere, unde înclin întotdeauna mai degrabă spre neîncredere decât spre îngâmfare, consider a fi dobândit anumite rezultate. Apoi, privind cu ochi de filosof diversele acţiuni şi realizări ale oamenilor, aproape toate mi se par deşarte şi inutile şi nu mă pot stăpâni să nu încerc o imensă satisfacţie în ceea ce priveşte progresul obţinut deja de mine în cercetarea adevărului; iar pe viitor nu pot decât să îndrăznesc să sper că, dacă printre preocupările oamenilor ca oameni există una foarte avantajoasă şi importantă, aceasta nu poate fi decât cea pe care eu deja am ales-o.

S-ar putea totuşi să mă înşel şi să iau drept aur şi diamante ceea ce poate că nu este decât aramă şi sticlă. Ştiu cât suntem de expuşi să ne înşelăm în tot ceea ce nu ne priveşte direct şi cât trebuie să fim de circumspecţi când judecăţile prietenilor sunt în favoarea noastră. Voi fi foarte bucuros să arăt în acest discurs care sunt căile pe care le-am urmat şi să îmi înfăţişez viaţa ca într-un tablou, pe care fiecare să-l poată aprecia; iar din aceste opinii voi obţine un nou mijloc de a mă instrui, pe care îl voi adăuga celor folosite de obicei.

Astfel, intenţia mea nu este de a expune metoda pe care fiecare ar trebui să o urmeze pentru a-şi călăuzi bine raţiunea, ci doar de a arăta în ce fel mi-am călăuzit-o pe a mea. Cei care se încumetă să ofere precepte se consideră, fără îndoială, mai capabili decât cei cărora li se adresează, iar dacă greşesc cât de puţin sunt de condamnat. Dar, nepropunând această scriere decât ca pe o povestire sau, dacă preferaţi, ca pe o fabulă, în care pe lângă cele câteva exemple ce pot fi imitate se vor găsi la fel de multe, poate, pe care unii vor avea dreptate să nu le urmeze, sper că voi fi util unora şi nu voi dăuna nimănui, şi în acest fel toţi îmi vor fi recunoscători pentru sinceritatea mea.

Încă din copilărie am studiat literele şi, pentru că mi se spunea că prin intermediul lor pot dobândi o cunoaştere clară şi certă a tot ce este util în viaţă, am fost stăpânit de dorinţa de a le învăţa. Dar, îndată ce am terminat aceste studii, în urma cărora eşti socotit în rândul celor învăţaţi, mi-am schimbat complet opinia. Căci mă simţeam atât de copleşit de îndoieli şi greşeli, încât mi se părea că nu făcusem nici un progres încercând să mă instruiesc, dacă nu doar faptul că descoperisem treptat propria-mi ignoranţă. Şi totuşi eram într-una dintre cele mai celebre şcoli din Europa, unde credeam că trebuie să se afle adevăraţii savanţi, dacă aşa ceva există. Am învăţat tot ceea ce învăţau aici şi ceilalţi; ba, mai mult, nemulţumit doar cu ştiinţele ce ni se predau, am parcurs şi toate cărţile tratând despre lucruri considerate stranii şi rare, pe care le-am avut la îndemână. În plus, cunoşteam părerile pe care ceilalţi le aveau despre mine şi constatam că nu sunt deloc considerat inferior colegilor mei, dintre care unii erau deja destinaţi să ocupe locurile maeştrilor noştri. În sfârşit, secolul nostru mi se părea la fel de înfloritor şi de bogat în spirite alese ca oricare dintre cele anterioare. Toate acestea m-au determinat să îmi iau libertatea de a-i judeca singur pe ceilalţi şi de a observa că nu există în lume nici o doctrină aşa cum mă aşteptam să fie.

Nu încetam totuşi să preţuiesc studiile cu care ne deprindea şcoala. Ştiam că limbile care se predau aici sunt necesare pentru înţelegerea cărţilor vechi; că farmecul fabulelor înviorează spiritul: că pildele nepieritoare din istorisiri îl înalţă şi că, citite cu discernământ, ele contribuie la formarea judecăţii. De asemenea, lectura cărţilor bune este ca o conversaţie cu oamenii cultivaţi ai secolelor trecute care au scris aceste cărţi, şi anume conversaţie elevată, care nu ne dezvăluie decât cele mai alese gânduri ale lor. Ştiam că elocinţa are puteri şi frumuseţi neasemuite, că poezia are subtilităţi şi rafinamente fermecătoare, iar matematicile – invenţii subtile, care pot fi foarte folositoare atât pentru a satisface curioşii, cât şi pentru a înlesni toate artele şi a uşura munca oamenilor. Totodată ştiam că scrierile morale conţin numeroase învăţăminte şi îndemnuri la virtute deosebit de folositoare; că teologia ne învaţă cum să dobândim cerul; că filosofia ne oferă mijloacele de a vorbi în mod verosimil despre orice, stârnind admiraţia oamenilor mai puţin cunoscători; că jurisprudenţa, medicina şi celelalte ştiinţe aduc onoruri şi bogăţii celor care le practică. În sfârşit, ştiam că este bine să fie examinate toate, chiar şi cele mai pline de superstiţie sau false, pentru a le cunoaşte justa valoare şi a ne feri de a fi înşelaţi.

Credeam că acordasem suficient timp studiului limbilor şi lecturii cărţilor vechi, istorisirilor şi fabulelor. De fapt, a vorbi cu oamenii altor secole este aproape acelaşi lucru cu a călători. E bine să ştim câte ceva despre moravurile altor popoare; şi aceasta, pentru a le aprecia mai corect pe ale noastre, fără a considera că tot ce nu e după moda noastră e ridicol şi lipsit de raţiune, aşa cum au obiceiul să afirme cei care n-au văzut nimic. Dar când călătoreşti prea mult devii până la urmă străin în propria ţară. Iar, când te ocupi prea mult de secolele trecute, ajungi să nu mai ştii ce se întâmplă în veacul tău. Iar fabulele te fac să consideri posibile evenimente care nu sunt deloc aşa, după cum istorisirile, chiar cele mai fidele, dacă nu schimbă sau măresc valoarea faptelor pentru a le face demne de lectură, omit aproape întotdeauna circumstanţele mai puţin semnificative. De aici rezultă că restul nu mai pare aşa cum era, iar cei care se conduc după aceste exemple din istorisiri riscă să fie extravaganţi, ca paladinii din romanele noastre, şi să urmărească scopuri peste puterile lor.

Preţuiam mult elocinţa şi eram îndrăgostit de poezie, dar consideram că şi una, şi cealaltă sunt mai degrabă daruri ale spiritului decât roade ale studiului. Cei care raţionează cel mai corect şi îşi ordonează cel mai bine gândurile, pentru a le face şi distincte, conving totdeauna cel mai bine, chiar dacă ar folosi dialectul breton şi chiar fără să fi învăţat vreodată retorica, iar cei cu fanteziile cele mai fascinante şi care sunt capabili să le exprime cât mai înfrumuseţate vor fi cei mai buni poeţi, chiar necunoscând arta poetică.

Îmi plăcea mai presus de toate matematica, pentru certitudinea şi evidenţa raţionamentelor ei, dar nu remarcasem încă adevărata lor întrebuinţare şi, crezând că nu serveau decât artelor mecanice, mă miram că pe aceste fundamente atât de ferme şi solide nu s-a construit nimic mai deosebit. Dimpotrivă, scrierile autorilor antici păgâni tratând despre moravuri le comparam cu nişte palate superbe, grandioase, dar clădite pe mâl şi nisip; ei

ridică în slăvi virtuţile şi le fac să fie considerate mai presus de toate lucrurile din lume, dar nu ne învaţă să le cunoaştem şi, adesea, ceea ce ei numesc cu cuvinte alese nu este decât asprime sau orgoliu, disperare sau paricid.

Veneram teologia noastră şi năzuiam, ca oricare altul, să dobândesc cerurile; dar, ştiind sigur că drumul spre ceruri este deschis şi celor neştiutori, şi celor învăţaţi, şi că adevărurile relevate care ne conduc acolo sunt mai presus de înţelegerea noastră, n-aş fi îndrăznit să le supun umilelor mele raţionamente; mă gândeam că pentru a le examina şi a reuşi în această întreprindere aveam nevoie de o graţie extraordinară venită din ceruri şi de a fi mai mult decât un simplu om.

În ceea ce priveşte filosofia, nu voi spune decât atât: visând că a fost cultivată de spiritele cele mai alese ale secolelor trecute şi că totuşi nu există încă vreun lucru care să nu fie subiect de dispută şi care, în consecinţă, să fie indubitabil, nu aveam deloc atâta vanitate încât să cred că puteam reuşi aici mai bine decât alţii. Observând câte păreri pot exista cu privire la aceeaşi chestiune, păreri susţinute de oameni învăţaţi, fără să poată exista mai mult de una care să fie adevărată, socoteam aproape fals tot ceea ce nu apărea decât ca verosimil.

Cât despre celelalte ştiinţe, cu atât mai mult cu cât apelează la principiile filosofiei, consideram că nu se poate clădi nimic solid pe fundamente atât de şubrede. Iar nici onoarea, nici câştigul promis nu erau suficiente pentru a mă atrage să le învăţ, căci, graţie lui Dumnezeu, nu eram obligat să-mi fac o meserie din ştiinţă pentru a-mi câştiga existenţa. Deşi nu dispreţuiam gloria, ca un cinic, puneam totuşi prea puţin preţ pe cea obţinută prin titluri false. În ceea ce priveşte doctrinele false, ştiam deja cât valorează pentru a nu mă mai lăsa înşelat nici de promisiunile unui alchimist, nici de previziunile unui astrolog, nici de impostura vreunui magician, nici de artificiile sau lăudăroşenia celor care pretind că ştiu mai mult decât ştiu.

Iată pentru ce, de îndată ce vârsta mi-a permis să ies de sub tutela dascălilor, am abandonat complet studiul literelor. Hotărându-mă să nu mai caut altă ştiinţă în afara celei pe care aş putea-o afla în mine însumi sau în marea carte a lumii, mi-am folosit restul tinereţii călătorind, participând la viaţa de curte şi la cea din armată, frecventând oameni cu diverse temperamente şi de diverse condiţii, acumulând diverse experienţe, punându-mă la încercare în împrejurările pe care soarta mi le oferea, făcând pretutindeni reflecţii utile asupra lucrurilor întâlnite. Căci mi se părea că puteam găsi mai mult adevăr în raţionamentele pe care le face omul obişnuit cu privire la ceea ce-l interesează şi în legătură cu care evenimentele ulterioare l-ar sancţiona dacă ar judeca greşit, decât în cele ale unui om de litere în cabinetul său, speculaţii care nu produc nici un efect practic, satisfăcând doar vanitatea, cu atât mai mult cu cât sunt mai îndepărtate de simţul comun şi necesită mai multă ingeniozitate încercarea de a le face verosimile. Am avut totdeauna o mare dorinţă de a învăţa să deosebesc adevărul de fals, pentru a vedea clar în acţiunile mele şi a păşi sigur în viaţă.

Nu e mai puţin adevărat că, în timp ce studiam obiceiurile altor oameni, nu găseam nimic care să-mi ofere certitudini şi remarcam aproape aceeaşi diversitate ca şi în cazul opiniilor filosofilor. Astfel că cel mai mare profit pe care l-am avut din aceste observaţii a fost faptul că, văzând cum multe lucruri care nouă ne apar extravagante şi ridicole sunt totuşi acceptate şi aprobate de alte popoare, am învăţat să nu cred prea uşor în lucrurile transmise pe calea exemplului şi tradiţiei; în acest fel m-am eliberat încetul cu încetul de multe erori, care pot întuneca lumina noastră naturală şi ne pot face mai puţin capabili de a asculta de raţiune. Dar, după ce au trecut câţiva ani în care am studiat astfel în cartea lumii şi am căutat să dobândesc oarecum experienţă, am luat într-o bună zi hotărârea de a studia şi în mine însumi şi de a-mi folosi toate forţele spiritului în alegerea căilor ce le aveam de urmat. În această întreprindere mi se pare a fi reuşit mult mai bine decât îndepărtându-mă de ţara mea şi de cărţile mele.

Partea a doua

Principalele reguli ale metodei

Mă aflam atunci în Germania, unde mă purtaseră războaiele ce nu s-au terminat încă[1], şi, întorcându-mă de la încoronarea împăratului[2] la oaste, începutul iernii m-a oprit într-o tabără unde, neavând cu cine să discut şi, din fericire, nici griji, nici pasiuni care să mă tulbure, stăteam toată ziua închis în cameră şi aveam astfel răgazul să mă dedic gândurilor mele. Unul dintre primele a fost că în operele compuse din mai multe părţi şi aparţinând unor autori diferiţi nu există deseori atâta perfecţiune ca în acelea la care a lucrat unul singur. La fel se vede cum clădirile ridicate de un singur arhitect sunt de obicei mai frumoase şi mai bine ordonate decât cele la care au participat mai mulţi, încercând să se servească de ziduri vechi, clădite cu alt scop. Astfel, unele cetăţi vechi, care nu erau la început decât nişte târguri, au devenit cu timpul oraşe mari, dar rău întocmite în comparaţie cu pieţele regulate trasate de fantezia unui singur inginer într-o câmpie; s-ar putea ca fiecare edificiu luat în parte să fie reuşit, dar felul în care sunt aranjate, unul mare lângă unul mic, străzile întortocheate şi inegale ne fac să credem că mai degrabă întâmplarea decât voinţa unor oameni cu raţiune le-a aşezat astfel. Dacă ţinem seama de faptul că doar câţiva slujbaşi au purtat de grijă clădirilor particularilor

[1] Întâmplarea relatată are loc în noiembrie 1619. În momentul publicării *Discursului* (1637), Războiul de 30 de ani (1618-1648) nu se sfârsise încă [V.V.].

[2] E vorba de Ferdinand al II-lea, regele Boemiei (1617) şi al Ungariei (1618), încoronat împărat la Frankfurt, în 1619 (nota trad.).

pentru a le transforma în podoabă publică, trebuie să admitem că este greu să faci ceva desăvârşit numai pornind de la ce au început alţii. Tot aşa îmi închipui că şi popoarele de odinioară, pe jumătate sălbatice, care s-au civilizat încetul cu încetul şi nu şi-au făcut legi decât pe măsură ce au fost constrânse de crime şi conflicte, nu ar putea fi la fel de civilizate ca cele care au respectat de la început regulile stabilite de un legislator înţelept. După cum este foarte sigur că adevărata religie, ale cărei comandamente pornesc direct de la Dumnezeu, este incomparabil mai bine orânduită decât toate celelalte.

Tot aşa mi se părea că ştiinţele livreşti, cel puţin cele ale căror temeiuri nu sunt decât probabile şi fără acoperire în demonstraţii, fiind alcătuite şi îmbogăţite treptat, prin părerile mai multor persoane, nu sunt deloc atât de aproape de adevăr ca simplele raţionamente, pe care le face în mod firesc un om cu raţiune despre lucruri care i se înfăţişează. Şi mai credem că, deoarece am fost cu toţii copii înainte de a fi adulţi şi am fost mult timp conduşi de înclinaţiile noastre şi de dascălii noştri, care adesea se contraziceau şi poate chiar nu ne sfătuiau totdeauna cel mai bine, este aproape imposibil ca judecăţile noastre să fie atât de drepte şi temeinice cum s-ar fi întâmplat dacă de la naştere ne-am fi folosit de întreaga noastră raţiune şi n-am fi fost conduşi decât de ea.

E adevărat că nu vedem nicăieri dărâmându-se toate clădirile unui oraş doar în scopul de a le reface altfel şi de a face străzile mai frumoase; se poate constata, iată, că mulţi pun să se dărâme casele lor pentru a le reclădi, fiind uneori chiar constrânşi s-o facă, anume atunci când sunt în pericol să se prăbuşească sau când fundaţiile nu sunt destul de solide. În virtutea acestui exemplu m-am convins că n-ar avea nici un sens ca un particular să-şi propună reforma unui stat schimbându-l din temelii, răsturnându-l pentru a-l reclădi; de asemenea, să răstoarne ordinea ştiinţelor sau ordinea de predare a acestora aleasă în şcoli. În ceea ce priveşte însă părerile pe care atunci nu le pusesem la îndoială, nu puteam face altceva mai bun decât să le abandonez, odată pentru totdeauna, pentru a pune apoi în locul lor altele mai bune sau, eventual, aceleaşi, atunci când le-aş fi obţinut prin lumina raţiunii. Am crezut cu tărie că prin acest mijloc aş reuşi să mă conduc în viaţă mult mai bine decât dacă m-aş sprijini doar pe vechile temeiuri şi m-aş baza doar pe principiile de care mă lăsasem convins în tinereţe, fără să fi analizat vreodată dacă erau sau nu adevărate. Cu toate că mă lovisem aici de unele dificultăţi, ele nu erau fără soluţie şi nici comparabile cu cele întâlnite în cazul unor reforme privind viaţa publică. Aceste lucruri sunt greu de remediat, o dată distruse, sau chiar de păstrat, o dată zdruncinate, iar deprecierea lor este de temut. [...]

Intenţia mea s-a limitat la a-mi reforma propriile gânduri şi la a construi pe un teren care este doar al meu. Această lucrare, care pe mine mă satisface întru totul şi pe care vi-o înfăţişez aici ca model, nu vi-o impun însă în nici un fel. Cei înzestraţi de Dumnezeu cu mai mult talent vor avea, poate, ţeluri mai înalte; mă tem însă că şi aşa ţelul este prea îndrăzneţ pentru mulţi. Simpla hotărâre de a renunţa la opiniile împărtăşite până acum nu este un exemplu

pe care oricine poate să-l urmeze. Lumea este alcătuită din două feluri de spirite cărora acest exemplu nu le convine deloc; anume: cei care se cred mai capabili decât sunt se grăbesc în judecăţile lor, neavând suficientă răbdare să-şi conducă gândurile în ordine; de aici rezultă că, dacă şi-ar lua vreodată libertatea de a se îndoi de principiile pe care le-au asimilat şi de a se îndepărta de opinia comună, nu ar putea niciodată să urmeze acest drum, rămânând rătăciţi toată viaţa; urmează, în al doilea rând, cei care, având destulă raţiune sau modestie pentru a se considera mai puţin capabili de a distinge adevărul de fals decât alţii mai învăţaţi, se vor mulţumi să urmeze părerile acestora mai degrabă decât să caute ei înşişi soluţii mai bune.

În ce mă priveşte, m-aş fi numărat, fără îndoială, între cei din urmă, dacă aş fi avut un singur dascăl sau dacă n-aş fi cunoscut deosebirile care au existat totdeauna între părerile celor învăţaţi. Dar am aflat încă din colegiu că nu se poate imagina nimic, oricât de ciudat şi de puţin credibil, care să nu fi fost spus de vreun filosof; de atunci, călătorind, mi-am dat seama că toţi cei cu sentimente foarte deosebite de ale noastre nu sunt din această cauză nici barbari, nici sălbatici şi că mulţi au tot atâta sau mai multă raţiune decât noi. [...]

Dar, ca un om care păşeşte singur şi prin întuneric, m-am hotărât să merg foarte încet şi cu băgare de seamă în toate privinţele, în această înaintare mai lentă ferindu-mă cel puţin să nu cad. N-am vrut totodată să încep prin a da la o parte toate opiniile care s-ar fi putut strecura fără girul raţiunii înainte de a fi gândit îndelung proiectul lucrării întreprinse şi de a fi căutat adevărata metodă de a dobândi cunoaşterea tuturor lucrurilor de care spiritul meu ar fi capabil.

Pe când eram mai tânăr am studiat cât de cât, dintre ramurile filosofiei, logica, iar dintre cele ale matematicii – analiza geometrilor şi algebra, trei arte sau ştiinţe care păreau capabile să contribuie într-un fel la realizarea scopului meu. Studiindu-le, însă, mi-am dat seama că, în ceea ce priveşte logica, silogismele şi majoritatea celorlalte reguli ale sale servesc mai degrabă la a explica lucruri care se ştiu sau chiar, ca în arta lui Lullus, la a vorbi fără temei despre lucruri pe care nu le cunoşti, decât la a le învăţa. Şi, deşi conţine multe precepte foarte adevărate şi foarte bune, printre ele sunt amestecate şi altele care sunt dăunătoare sau de prisos, astfel încât a le separa este aproape tot atât de greu ca a sculpta o Diană sau o Minervă într-un bloc de marmură încă neconturat. În ceea ce priveşte analiza celor vechi şi algebra modernilor, dincolo de faptul că se referă doar la materii foarte abstracte şi care nu par a fi de vreun folos, prima se limitează la studiul figurilor şi nu poate face intelectul să lucreze fără a obosi mult imaginaţia; cât priveşte cea de-a doua, ne lăsăm dominaţi într-atâta de reguli şi cifre, încât s-a ajuns la o artă confuză şi obscură, care mai mult încurcă spiritul, în locul unei ştiinţe care să-l cultive. Din această pricină m-am gândit că trebuia căutată o altă metodă, care să conţină avantajele celor trei, nu însă şi defectele lor. După cum multitudinea legilor justifică adesea viciile, astfel încât, de pildă, un stat este mult mai bine condus atunci când, având [illegible] decât puţine legi, dar acestea sunt strict urmate, tot astfel, în

locul numeroaselor precepte ale logicii, am crezut că-mi vor fi suficiente următoarele patru reguli, cu condiţia de a nu mă abate de la hotărârea fermă şi statornică de a le respecta întotdeauna.

Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea şi prejudecata şi de a nu introduce nimic în judecăţile mele în afară de ceea ce s-ar putea prezenta clar şi distinct spiritului meu, neputând nicicum să fie pus la îndoială.

A doua, de a împărţi fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil şi necesar pentru a fi mai bine rezolvată.

A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă ridica puţin câte puţin, ca pe nişte trepte, la cunoaşterea celor mai complexe, şi presupunând o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc.

Şi ultima, de a face peste tot enumerări atât de complete şi revizuiri atât de generale, încât să fiu singur că n-am omis nimic.

Aceste lungi şiruri de explicaţii foarte simple şi la îndemână, de care geometrii obişnuiesc să se slujească pentru a reuşi în demonstraţiile lor cele mai dificile, mi-au oferit prilejul să-mi închipui că toate lucrurile ce intră în sfera cunoaşterii umane se înlănţuie în acelaşi fel, cu condiţia de a nu considera drept adevărat ceva care nu este şi de a păstra întotdeauna ordinea de deducere a unora din altele; în consecinţă, nu pot exista lucruri, oricât de îndepărtate, la care să nu ajungem, şi oricât de ascunse, pe care să nu le descoperim. Nu mi-a fost greu să descopăr cu ce ar trebui început, căci ştiam deja că trebuie să încep cu cele mai simple şi mai uşor de cunoscut. Ţinând seama de faptul că, dintre toţi cei care au cercetat până acum adevărul în ştiinţe, matematicienii au fost singurii care au putut ajunge la unele demonstraţii, adică la unele temeiuri certe şi evidente, nu mă îndoiam că le-au găsit pe aceeaşi cale; singurul folos pe care l-am tras a fost acela de a-mi obişnui spiritul să se hrănească cu adevăr şi să nu se mulţumească cu argumente false. Dar pentru acest scop n-am încercat să învăţ toate aceste ştiinţe particulare numite în mod obişnuit matematici; observând că, în ciuda obiectelor lor diferite, ele se aseamănă prin aceea că examinează diversele raporturi şi proporţii, m-am gândit că ar fi mai bine să cercetez doar aceste proporţii la modul general şi doar în domenii care mi-ar uşura cunoaşterea lor; şi aceasta, fără a le forţa, pentru a le putea aplica mai bine după aceea la toate celelalte domenii cărora li s-ar potrivi. Ţinând seama apoi de faptul că pentru a le cunoaşte aş avea nevoie uneori să le examinez pe fiecare în parte, iar alteori să reţin sau să înţeleg mai multe deodată, am socotit că pentru a le examina mai bine trebuia să le dispun în serii, ca modalitatea cea mai simplă şi distinctă de reprezentare în raport cu imaginaţia şi simţurile mele. Dar, pentru a reţine sau înţelege mai multe laolaltă, trebuia să le transpun în cifre, cât mai scurte posibil, utilizând tot ce era mai bun în analiza geometrică şi algebră şi îndreptând scăderile uneia prin cealaltă.

Îndrăznesc să spun că respectarea strictă a acestor câteva precepte pe care le-am ales mi-a facilitat atât de mult rezolvarea tuturor chestiunilor pe care aceste două ştiinţe şi le pun, încât în două-trei luni, cât mi-a trebuit pentru a le examina – începând cu cele mai simple şi mai generale şi utilizând fiecare adevăr descoperit ca regulă pentru aflarea altora –, nu numai că am izbutit să rezolv multe probleme care altădată îmi apăreau ca foarte dificile, dar mi s-a părut că şi în chestiunile necunoscute puteam să determin mijloacele prin care devenea posibilă rezolvarea lor. În aceasta sper să nu vă par prea orgolios, căci, luând în consideraţie că nu există decât un adevăr pentru fiecare lucru, oricine îl descoperă ştie atât cât se poate şti: de exemplu, un copil cunoscător al aritmeticii, care face o adunare conform regulilor, poate fi sigur că a găsit în suma respectivă ceea ce orice spirit uman ar putea găsi. În sfârşit, metoda care ne învaţă să urmăm ordinea adevărată şi să enumerăm exact toate laturile fenomenului cercetat conţine ceea ce dă certitudine regulilor aritmeticii.

Dar ceea ce mă satisfăcea cel mai mult în această metodă consta în faptul că prin ea îmi puteam utiliza raţiunea în toate domeniile, dacă nu perfect, măcar cât îmi stătea în putinţă; în plus, simţeam că practicând-o îmi obişnuiam treptat spiritul să conceapă mai clar şi mai distinct obiectele sale; nefiind subordonată vreunei discipline particulare, îmi propuneam s-o aplic cu tot atâta utilitate la dificultăţile celorlalte ştiinţe, aşa cum procedasem în cazul algebrei. Pentru aceasta n-aş fi îndrăznit să examinez mai întâi toate dificultăţile care ar apărea, aceasta fiind, de altfel, contrar ordinii prescrise de metodă. Ţinând seama de faptul că principiile acestor ştiinţe trebuiau împrumutate din filosofie, în care nu aflasem încă ceva cert, am socotit că trebuie mai întâi să i le stabilesc. Acesta fiind lucrul cel mai important din lume, iar graba şi precipitarea – cele mai de temut în această cercetare, nu trebuia să încerc să-l duc la capăt înainte de a atinge o vârstă mai matură decât cea de douăzeci şi trei de ani, cât aveam atunci, şi fără să mă fi pregătit mai mult timp în acest scop, eliberându-mi spiritul de toate opiniile greşite pe care le acceptasem până atunci, şi fără să fi acumulat mai multă experienţă, care să constituie apoi conţinutul raţionamentelor mele; exersând mereu metoda prescrisă, o consolidam din ce în ce mai mult. [...]

Partea a patra

Dovezi ale existenţei lui Dumnezeu şi a sufletului omenesc sau bazele metafizicii

Nu ştiu dacă trebuie să vă împărtăşesc primele meditaţii pe care le-am făcut acolo; căci ele sunt atât de metafizice şi neobişnuite, încât nu vor fi, probabil, pe gustul tuturor; şi totuşi, pentru a putea aprecia dacă fundamentele pe care le-am adoptat sunt destul de solide, mă văd într-un fel constrâns să vă vorbesc despre ele. Observasem de mult că, în ceea ce priveşte moravurile, e nevoie câteodată să urmăm opinii ca şi cum ar fi indubitabile, aşa cum am spus mai sus. Dar, pentru că atunci doream să mă ocup doar de cercetarea adevărului, m-am gândit că trebuie să fac exact contrariul şi să resping ca absolut fals tot ce aş presupune că poate conţine un grăunte de îndoială, pentru a vedea dacă nu rămâne după aceasta, în ceea ce cred, ceva absolut indubitabil. Astfel, din cauză că simţurile ne înşală uneori, am plecat de la presupunerea că nu există nici un lucru aşa cum ele ne fac să ni-l imaginăm; fiindcă există oameni care se înşală în raţionamentele privind chiar şi cele mai simple chestiuni de geometrie şi comit paralogisme, considerând că eram supus erorii ca oricare altul, am respins ca false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstraţii. În fine, considerând că aceleaşi gânduri pe care le avem când suntem treji pot să ne vină şi când dormim, fără să fie adevărate în acel răstimp, m-am hotărât să-mi închipui că toate lucrurile care îmi pătrunseseră în spirit nu erau mai adevărate decât iluziile visurilor mele. Dar imediat după aceea mi-am dat seama că, atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, să fiu ceva; şi, observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil şi de sigur încât nici cele mai extravagante presupoziţii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare, ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam.

Examinând apoi cu atenţie ce eram eu şi văzând că puteam să-mi închipui că nu am corp şi că nu există nici o lume şi nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuşi să-mi închipui că nu exist, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că gândeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieşea, în mod foarte evident şi cert, că exist. În timp ce, dacă aş fi încetat să gândesc, chiar dacă tot ceea ce îmi imaginasem ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aş exista; de aici am dedus că sunt o substanţă a cărei esenţă sau natură nu este alta decât gândirea şi care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc şi nu depinde de nici un lucru material. Astfel încât acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp şi chiar mai uşor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este.

După aceea am examinat ceea ce se cere în genere unei propoziţii pentru a fi adevărată şi sigură; căci, din moment ce tocmai descoperisem una despre care ştiam că este aşa, m-am gândit că trebuie să aflu în ce constă această certitudine. Observând că nu există în acest *gândesc, deci exist* nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gândi trebuie să exişti, am considerat că pot să adopt o regulă generală, şi anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate, rămânând o oarecare dificultate în stabilirea celor pe care le concepem distinct.

RENÉ DESCARTES, *Meditaţii privitoare la filosofia primă în care sunt demonstrate existenţa lui Dumnezeu şi deosebirea reală dintre sufletul şi corpul omului*[*]

Meditaţia a treia

Despre Dumnezeu; că există.

Îmi voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, îmi voi suprima toate simţurile, chiar voi şterge din gândirea mea toate imaginile lucrurilor corporale, sau cel puţin, pentru că şi aceasta se poate face cu greu, le voi considera ca fiind zadarnice şi false; şi stând astfel de vorbă singur cu mine însumi, şi scrutându-mi interiorul, mă voi strădui să mi-l fac puţin câte puţin mai cunoscut mie însumi. Eu sunt un lucru care gândeşte, cu alte cuvinte care se îndoieşte, care afirmă, care neagă, care cunoaşte puţine lucruri, care ignoră multe, care iubeşte, care urăşte, care vrea, care nu vrea, care îşi imaginează, şi care simte. Căci, aşa cum am observat ceva mai înainte, chiar dacă lucrurile pe care le simt şi pe care mi le imaginez poate că nu sunt absolut nimic în afara mea şi în ele însele, cu toate acestea sunt sigur că aceste moduri de a gândi, pe care le numesc sentimente şi imaginaţii, numai în măsura în care ele sunt moduri de a gândi, se află în mine şi pot fi întâlnite la mine, cu toată siguranţa. Şi în acest puţin pe care tocmai l-am spus, cred că am relatat tot ce ştiu cu adevărat, sau cel puţin tot ceea ce până aici am observat eu că ştiu.

Acum voi cerceta cu un plus de exactitate dacă nu cumva voi găsi în mine chiar deloc şi alte cunoştinţe de care nu mi-am dat încă seama.

Sunt sigur că sunt ceva care gândeşte: dar nu cumva ştiu şi ce ar fi necesar pentru a mă dovedi sigur de anumite lucruri. În această primă cunoştinţă, nu există nimic decât o percepţie clară şi distinctă a faptului pe care îl cunosc; ceea ce într-adevăr nu va fi suficient pentru a mă asigura că ea este adevărată, dacă se va putea vreodată să se întâmple ca un lucru pe care îl voi concepe tot

[*] Editura Crater, Bucureşti, 1997 (traducere de Ion Papuc

astfel în mod clar şi distinct se va dovedi apoi fals. Şi, în consecinţă, mi se pare că pot deja stabili ca regulă generală, că toate lucrurile, pe care le concepem extrem de clar şi deosebit de distinct, sunt toate adevărate.

Cu toate acestea, am acceptat şi am admis ceva mai înainte mai multe lucruri ca fiind foarte sigure şi foarte evidente, pe care le-am recunoscut mai apoi ca fiind totuşi îndoielnice şi nesigure. Care erau aşadar acele lucruri? Erau: pământul, cerul, astrele, şi toate celelalte lucruri pe care le iau în seamă prin intermediul simţurilor mele. Deci, ce anume sesizez la ele în mod clar şi distinct? Cu siguranţă nimic altceva decât că ideile sau gândurile privitoare la acele lucruri se înfăţişează spiritului meu. Şi chiar şi în prezent nu neg că aceste idei există în mine. Dar mai există aici un alt lucru pe care îl afirmam, şi pe care din cauza obiceiului ce-l aveam de a-l crede, eram convins că îl apreciez cu mare claritate, cu toate că în realitate nu-l intuiam deloc, şi anume că ar fi existat în afara mea anumite lucruri, de la care proveneau aceste idei, şi cărora ele le-ar fi fost cu totul asemănătoare. Or, tocmai în aceasta mă înşelam eu; sau, dacă totuşi se întâmpla să judec în conformitate cu realitatea, nu se întâmpla să am nici o cunoştinţă, care să fie cauza adevărului judecăţii mele.

Dar atunci când am luat în considerare vreun lucru extrem de simplu şi extrem de accesibil, privitor la aritmetică şi geometrie, de exemplu, că adunaţi doi şi cu trei dau numărul cinci, şi alte lucruri asemănătoare, nu le voi fi înţeles cel puţin suficient de clar încât să fiu sigur că ele erau adevărate? Desigur, dacă am judecat mai apoi că te poţi îndoi de aceste lucruri, aceasta nu s-a întâmplat deloc din alt motiv, decât pentru că îmi trecea prin minte că poate vreun Dumnezeu a putut să-mi dea o atare natură, încât să mă îndoiesc chiar în privinţa lucrurilor care îmi par cele mai evidente. Dar de toate dăţile când această opinie zămislită ceva mai înainte, cu privire la puterea suverană a lui Dumnezeu, se iveşte în gândirea mea, sunt constrâns să recunosc că lui îi este uşor, dacă vrea el, să facă în aşa fel încât să mă înşel, chiar şi în privinţa lucrurilor pe care cred că le cunosc cu o foarte mare evidenţă. Şi dimpotrivă, de toate dăţile în care mă întorc spre lucrurile pe care cred că le înţeleg cu o extremă claritate, sunt atât de convins de ele, încât mă las eu însumi furat de aceste cuvinte: Înşele-mă oricine e în stare să o facă, însă atâta timp cât eu gândesc că sunt ceva, el nu va putea nicidecum să facă să nu fiu nimic, sau fiind adevărat că acum eu sunt – nu va putea face ca într-o zi cândva să fie adevărat că nu am fost niciodată, sau ca doi şi cu trei să facă ori mai mult ori mai puţin de cinci, sau altele asemănătoare, despre care văd cu claritate că nu pot fi într-alt fel decât cum le concep eu.

Şi desigur, pentru că nu am nici un argument să cred că ar exista vreun Dumnezeu care să fie înşelător, şi chiar pentru că încă nu le-am luat în considerare pe acelea care dovedesc că există un Dumnezeu, motivul îndoielii, care depinde doar de această opinie, este destul de neînsemnat, şi ca să spunem aşa: metafizic. Dar pentru a putea să-l îndepărtez complet, îndată ce mi se va prezenta ocazia, va trebui să examinez dacă există un Dumnezeu; şi dacă voi descoperi că există vreunul, trebuie să examinez şi dacă el poate fi înşelător;

căci fără cunoaşterea acestor două adevăruri, nu văd că aş putea fi vreodată sigur de vreun lucru. Şi pentru ca să pot avea ocazia de a examina acestea fără a întrerupe ordinea meditaţiei pe care mi-am propus-o, şi care este aceea de a trece în mod treptat de la noţiunile pe care le voi descoperi primele în spiritul meu, la acelea pe care le voi putea găsi tot acolo ulterior, trebuie să împart aici toate gândurile mele în anumite genuri, şi să bag de seamă în care dintre aceste genuri există în special adevărul sau eroarea.

Printre gândurile mele, unele sunt ca nişte imagini ale lucrurilor, şi doar lor le este potrivit în mod deplin numele de idee: precum atunci când îmi reprezint un om, sau o himeră, sau cerul, sau un înger, sau pe însuşi Dumnezeu. Altele, dincolo de acestea, au alte câteva forme: precum când vreau, că îmi este teamă, că afirm sau că neg, eu presupun într-adevăr atunci un anumit lucru drept subiect al acţiunii spiritului meu, dar şi adaug vreun alt lucru prin această acţiune a ideii pe care o am despre lucrul respectiv; iar din acest gen de gânduri, unele sunt voinţe sau afecte, iar celelalte judecăţi.

Acum, în ceea ce priveşte ideile, dacă le luăm în considerare doar în ele însele, şi dacă nu le raportăm deloc la nici un alt lucru, ele nu pot fi – propriu-zis – false; căci fie că îmi imaginez o capră sau o himeră, nu este mai puţin adevărat că îmi imaginez atât una cât şi cealaltă.

Nu trebuie să ne fie teamă nici că s-ar putea să existe falsitate în afecte sau în voliţii; căci deşi pot dori lucruri rele, sau chiar care să nu fi fost niciodată, totuşi pentru aceasta nu este mai puţin adevărat faptul că le doresc.

Astfel că nu mai rămân decât doar judecăţile, faţă de care trebuie să fiu foarte atent să nu mă înşel niciodată. Aşadar, principala greşeală şi cea mai comună ce poate exista în acest caz, consistă în aceea că eu judec că ideile care sunt în mine sunt asemănătoare, sau conforme cu lucrurile care sunt în afara mea; căci cu siguranţă, dacă voi lua în considerare ideile numai drept anumite moduri sau feluri ale gândirii mele, fără să vreau să le raportez la vreun anumit lucru exterior, cu greu îmi vor putea da ele ocazia de a mă înşela.

Însă, dintre aceste idei, unele îmi par a se fi născut o dată cu mine, altele fiind străine şi venite din afară, iar altele fiind făcute şi inventate de mine însumi. Căci, faptul că am facultatea de a înţelege ce este ceea ce în general se numeşte un lucru sau un adevăr, sau o gândire, mi se pare că nu am deloc această capacitate din altă parte decât de la natura mea proprie; dar dacă aud acum vreun zgomot oarecare, dacă văd soarele, dacă simt căldura, până la ora aceasta am crezut că aceste impresii provin de la unele lucruri care există în afara mea; şi, în sfârşit, mi se pare că sirenele, hipogrifii şi toate celelalte himere asemănătoare sunt ficţiuni şi invenţii ale spiritului meu. Dar poate că mă pot convinge şi de faptul că toate aceste idei sunt de genul acelora pe care le numesc străine, şi care vin din afară, sau că ele sunt toate născute împreună cu mine, sau că au fost toate făcute de mine; căci încă nu am găsit deloc în mod clar originea lor adevărată. Iar ceea ce am eu în principal de făcut în această împrejurare, este de a lua în considerare, privitor la cele care mi se pare că vin de la unele obiecte ce sunt în afara mea, care sunt argumentele care mă obligă să le cred asemănătoare cu aceste obiecte.

Primul dintre aceste argumente este că mi se pare că aşa mă învaţă natura; iar al doilea, că experimentez în mine însumi că aceste idei nu depind deloc de voinţa mea; căci adesea ele mi se înfăţişează fără voia mea, precum chiar acum, fie că vreau, fie că nu vreau, simt căldura, şi din această cauză eu mă conving că acest sentiment sau această idee de căldură este produsă în mine de un lucru diferit de mine, şi anume de căldura focului lângă care tocmai sunt. Şi nu văd nimic care să-mi pară mai raţional, decât să cred că acest lucru străin trimite şi imprimă în mine asemănarea lui, mai degrabă decât oricare alt lucru.

Acum trebuie să văd dacă aceste argumente sunt destul de puternice şi de convingătoare. Când spun că mi se pare că aşa mă învaţă natura, înţeleg prin acest cuvânt de natură doar o anumită înclinare care mă împinge să cred acest lucru, şi nu o lumină naturală care să mă facă să cunosc că acesta este adevărul. Însă aceste două lucruri diferă mult între ele; căci eu nu pot să pun nimic la îndoială din ceea ce lumina naturală mă face să văd că este adevărat, aşa cum m-a făcut ea mai adineaori să văd că, din faptul că mă îndoiam, am putut trage concluzia că eram. Şi nu am în mine nici o altă facultate, sau capacitate, pentru a deosebi adevărul de fals, care să-mi poată arăta că ceea ce această lumină îmi indică drept adevărat nu este, şi în care să mă pot încrede tot atât de mult cât şi în ea. Dar, în ceea ce priveşte înclinaţiile care mi se pare că îmi sunt şi ele specifice, am băgat de seamă adesea, atunci când s-a pus problema să fac alegere între virtuţi şi vicii, că nu m-au dirijat mai puţin spre rău decât spre bine, tocmai de aceea nu am motiv să le dau ascultare nici în ceea ce priveşte adevărul şi falsul.

Iar cât despre celălalt argument, şi anume că aceste idei, întrucât nu depind de voinţa mea, trebuie să vină dintr-altă parte, nu-l găsesc cu nimic mai convingător. Căci, tot aşa precum aceste înclinaţii, despre care am vorbit chiar adineaori, se află în mine, cu toate că nu sunt întotdeauna în acord cu voinţa mea, poate că tot astfel există în mine vreo facultate sau capacitate aptă de a produce aceste idei fără ajutorul nici unor lucruri exterioare, cu toate că nu-mi este cunoscută încă; aşa cum de fapt mi s-a părut întotdeauna până acum, că, atunci când dorm, ele se formează astfel în mine, fără ajutorul obiectelor pe care le reprezintă. Şi, în sfârşit, chiar dacă voi rămâne de acord că ele sunt cauzate de aceste obiecte, nu este o concluzie necesară că trebuie să le fie lor asemănătoare. Dimpotrivă, în multe exemple, am observat adesea, că există o mare diferenţă între obiect şi ideea lui. Aşa cum, de exemplu, găsesc în mintea mea două idei ale soarelui complet diferite: una îşi trage originea de la simţuri, şi trebuie să fie plasată în interiorul genului acelora despre care am spus ceva mai înainte că vin din afară, idee prin intermediul căreia el îmi apare ca fiind extrem de mic: cealaltă este luată dintre argumentele astronomiei, adică din anumite noţiuni care s-au născut împreună cu mine, sau în sfârşit este concepută de mine într-unul dintre felurile în care poate ea fi, datorită căreia el îmi pare de mai multe ori mai mare decât pământul. Desigur, aceste două idei, pe care le concep despre soare, nu pot fi amândouă

adecvate aceluiaşi soare; şi raţiunea mă face să cred că aceea, care vine direct de la aparenţa lui, este aceea care îi este şi cea mai puţin asemănătoare.

Toate acestea mă ajută îndeajuns să cunosc că până la ora aceasta nu printr-un raţionament sigur şi premeditat, ci doar în baza unui impuls orb şi temerar – am crezut că există lucruri în afara mea, şi distincte de fiinţa mea, care, prin intermediul organelor de simţ, sau prin oricare alt mijloc ce s-ar putea să existe, îşi trimit în mine ideile sau imaginile lor, şi îşi imprimă acolo asemănarea lor.

Dar mi se mai înfăţişează şi o altă cale pentru a cerceta dacă, printre lucrurile ale căror idei le am în mine, sunt şi unele care există în afara mea. Şi anume, dacă aceste idei sunt luate în considerare doar întrucât reprezintă anumite moduri de a gândi, atunci nu voi distinge între ele nici o diferenţă sau inegalitate, şi toate par a proveni din mine într-un singur fel; dar, luându-le în considerare ca imagini, dintre care unele reprezintă un lucru, şi altele altul, este evident că ele sunt extrem de diferite unele de altele. Căci, în fapt, acelea care îmi reprezintă substanţe sunt fără îndoială ceva în plus, şi conţin în sine (pentru a mă exprima astfel) mai multă realitate obiectivă, adică participă prin reprezentare la un grad mai înalt de fiinţare sau de perfecţiune, decât acelea care reprezintă doar moduri sau accidente. Mai mult, cea prin care concep un Dumnezeu suveran, etern, infinit, imuabil, atotcunoscător, atotputernic, şi Creator universal al tuturor lucrurilor care sunt în afara lui; acea idee, zic eu, are cu siguranţă în sine mai multă realitate obiectivă, decât cele prin care îmi sunt reprezentate substanţele finite.

Acum, datorită luminii naturale este un lucru evident, că trebuie să ai cel puţin tot atâta realitate în cauza eficientă şi totală cât şi în efectul ei: căci de unde îşi poate trage efectul realitatea lui, dacă nu din cauza pe care o are? Şi cum ar putea această cauză să i-o transmită, dacă nu ar avea-o în ea însăşi?

Iar de aici rezultă nu numai că neantul nu poate produce nici un lucru, dar şi că ceea ce este mai perfect, adică ceea ce conţine în sine mai multă realitate, nu poate fi urmare şi o dependenţă a ceva mai puţin perfect. Şi acest adevăr nu este clar şi evident doar în cazul efectelor pe care le are această realitate pe care filosofii o numesc actuală sau formală, ci şi cazul ideilor în care este luată în considerare doar realitatea pe care ei o numesc obiectivă: de exemplu, piatra care încă nu a existat deloc, nu numai că nu poate acum să înceapă să existe, dacă ea nu este produsă de un lucru care posedă în sine în mod formal, sau eminamente, tot ceea ce intră în compoziţia pietrei, adică ceva care să conţină în sine aceleaşi lucruri sau altele mai excelente decât cele care sunt în piatră, iar căldura nu poate fi produsă într-un individ care mai înainte a fost lipsit de ea, decât printr-un lucru care să fie de un ordin, de un grad sau de un gen cel puţin tot atât de perfect ca şi căldura, şi aşa şi cu altele. Dar mai mult, dincolo de toate acestea, ideea de căldură, sau cea de piatră, nu poate exista în mine, dacă ea nu a fost produsă de o cauză oarecare, care conţine în sine cel puţin atâta realitate, câtă presupun eu în căldură sau în piatră. Căci, deşi această cauză la care mă refer nu transmite în ideea mea

nimic din realitatea ei actuală sau formală, nu trebuie ca din acest motiv să ne imaginăm că această cauză trebuie să fie mai puţin reală; dar trebuie ştiut că orice idee fiind o lucrare a spiritului, natura ei este astfel încât ea nu pretinde de la sine nici o altă realitate formală, alta decât cea pe care ea o primeşte şi o împrumută de la gândire sau de la spirit, căruia ea îi este doar un mod, adică o manieră sau un fel de a gândi. Însă, pentru ca o idee că conţină o anumită realitate obiectivă mai degrabă decât alta, ea trebuie fără îndoială să aibă aceasta de la vreo cauză, în care se găseşte cel puţin atâta realitate formală câtă realitate obiectivă conţine această idee. Căci dacă presupunem că se află ceva în idee, care nu se găseşte în cauza ei, atunci trebuie că ea deţine acel ceva de la neant; dar, oricât de imperfect ar fi acest mod de a fi, prin care un lucru este – în mod obiectiv sau prin reprezentare – prezent în intelect prin idee, cu siguranţă că nu se poate totuşi spune că acest fel şi maniera aceasta nu sunt nimic, nici că în consecinţă această idee îşi trage ordinea din neant. De asemenea nu trebuie să mă îndoiesc că nu ar fi necesar ca realitatea pe care o iau în considerare ca existând în aceste idei are doar un caracter obiectiv, nici să gândesc că este suficient ca această realitate să se găsească în mod obiectiv în cauzele lor; căci, întocmai cum această manieră de a fi în mod obiectiv aparţine ideilor, datorită naturii lor proprii, tot astfel şi maniera sau felul de a fi în mod formal aparţine cauzelor acestor idei (cel puţin primelor şi principalelor) datorită naturii lor proprii. Şi chiar dacă se poate întâmpla ca o idee să dea naştere unei alte idei, totuşi aceasta nu poate fi până la infinit, ci trebuie la sfârşit să ajungem la o idee primă, a cărei cauză să fie ca un tipar sau un original, în care toată realitatea sau perfecţiunea să fie conţinută în mod formal şi în fapt, realitate care se află în respectivele idei doar în mod obiectiv sau prin reprezentare. Astfel încât lumina naturală mă face să cunosc în mod evident, că ideile sunt în mine ca nişte tablouri, sau nişte imagini, care pot cu uşurinţă, ce-i drept, să decadă de la nivelul perfecţiunii lucrurilor din care au fost ele extrase, dar care nu pot niciodată să conţină ceva mai mare sau mai perfect.

Şi cu cât examinez toate aceste lucruri mai pe larg şi mai cu grijă, cu atât mai clar şi mai distinct cunosc că ele sunt adevărate. Dar, în sfârşit, ce concluzie voi trage din toate acestea? Este bine de ştiut că, dacă realitatea obiectivă a vreuneia dintre ideile mele este astfel, încât cunosc cu claritate că ea nu este deloc în mine, nici în mod formal, nici eminamente, şi că în consecinţă nu pot eu însumi să-i fiu cauza, rezultă de aici în mod necesar că nu sunt singur în lume, ci că mai este încă şi vreun alt lucru care există, şi care este cauza acestei idei; pe când dacă, încă nu se găseşte deloc în mine o atare idee, nu voi avea nici un argument care să mă poată convinge şi face să fiu sigur de existenţa nici a unui alt lucru decât de a mea însămi; pentru că le-am cercetat pe toate cu grijă, şi nu am putut găsi nici un alt argument până în prezent.

Însă printre aceste idei, în afara celei care mă reprezintă pe mine însumi, în legătură cu care nu pot avea nici o dificultate, există şi alta care îmi reprezintă un Dumnezeu, altele lucruri corporale inanimate, altele îngeri, altele animale, şi altele în sfârşit care îmi reprezintă oameni ce-mi seamănă mie. Dar în ceea

ce priveşte ideile care îmi reprezintă alţi oameni, sau nişte animale, sau îngeri, înţeleg cu uşurinţă că ele pot fi formate dintr-un amestec şi din compunerea altor idei pe care le am despre lucrurile corporale şi despre Dumnezeu, chiar dacă în afara mea nu ar exista deloc alţi oameni pe lume, nici alte animale, şi nici un înger. Iar în privinţa ideilor despre lucrurile corporale, nu recunosc nimic la ele care să fie atât de mare şi atât de excelent încât să-mi pară că nu poate proveni de la mine însumi, căci, dacă le voi scruta mai îndeaproape, şi dacă le voi examina în acelaşi fel în care am examinat ieri ideea de ceară, voi descoperi că nu se află şi în acest caz decât extrem de puţine lucruri pe care le înţeleg cu claritate şi în mod distinct: şi anume, mărimea sau întinderea în lungime şi profunzime; forma care este instituită de capetele şi marginile acestei întinderi; poziţia pe care o păstrează între ele corpurile având forme diferite; şi mişcarea sau schimbarea acestei poziţii; cărora li se poate adăuga substanţa, durata şi numărul. Cât despre celelalte lucruri, precum lumina, culorile, sunetele, mirosurile, gusturile, căldura, frigul, şi celelalte calităţi care ţin de pipăit, ele se află în gândirea mea cu atâta obscuritate şi confuzie, încât nu cunosc nici dacă ele sunt adevărate, sau false, şi doar aparente, adică nu ştiu dacă ideile, pe care le concep în baza acestor calităţi, sunt de fapt ideile unor lucruri reale, sau dacă nu cumva ele reprezintă doar nişte fiinţe himerice, care nu pot totuşi exista. Căci, deşi am observat ceva mai înainte că falsitatea adevărată şi formală nu poate fi întâlnită decât în judecăţi, se poate totuşi întâlni şi în idei o anumită falsitate materială, şi anume, atunci când ele reprezintă ceea ce nu este nimic ca şi cum ar fi ceva. De exemplu, ideile pe care le am de frig şi de căldură sunt atât de puţin clare şi atât de puţin distincte, încât prin intermediul lor nu pot discerne dacă frigul este doar o privaţie a căldurii, sau căldura este o privaţie a frigului, sau dacă şi una şi cealaltă sunt calităţi reale, sau dacă nu sunt; şi cu atât mai mult cu cât, ideile fiind ca nişte imagini, nu putem avea nici una care să nu ni se pară că reprezintă ceva, dacă este adevărată afirmaţia că frigul nu este altceva decât o privaţie a căldurii, idee care mi-l reprezintă ca pe ceva real şi pozitiv – nu va fi numită, în mod deplasat, falsă, şi tot astfel şi cu alte idei asemănătoare; cărora desigur că nu este necesar să le atribui alt autor decât pe mine însumi. Căci, dacă ele sunt false, adică dacă ele reprezintă lucruri care nu există deloc, lumina naturală îmi va face cunoscut că ele provin din neant, cu alte cuvinte: că ele nu sunt în mine decât pentru că îi lipseşte ceva naturii mele, şi că ea nu este absolut perfectă. Iar dacă aceste idei sunt totuşi adevărate, deoarece ele fac trimitere la atât de puţină realitate, încât nici măcar nu pot deosebi cu claritate lucrul reprezentat de nefiinţă, atunci nu văd deloc motivul pentru care nu ar putea să fie produse de mine însumi, şi că nu aş putea să le fiu autorul.

Cât despre ideile clare şi distincte pe care le am despre lucrurile corporale, sunt unele pe care se pare că le-am putut extrage chiar din ideea pe care o am despre mine însumi, precum cea pe care o am despre substanţă, despre durată, despre număr, şi despre alte lucruri asemănătoare. [...]

Cât despre alte calităţi din care sunt alcătuite ideile lucrurilor corporale, şi anume: întinderea, forma, poziţia şi schimbarea locului, este adevărat că nu

sunt deloc în mod formal în mine, pentru că eu nu sunt decât un lucru care gândeşte; dar, pentru că ele sunt doar anumite moduri ale substanţei, şi ca nişte veşminte sub care ne apare nouă substanţa corporală, şi întrucât sunt eu însumi o substanţă, se pare că ele pot fi cuprinse eminamente în mine.

În consecinţă, nu rămâne decât singură ideea de Dumnezeu, în care trebuie să cercetăm dacă nu cumva există vreun lucru care se poate să nu fi venit de la mine însumi. Sub numele de Dumnezeu înţeleg o substanţă infinită, eternă, imuabilă, independentă, atotcunoscătoare, atotputernică, şi prin care eu însumi, şi toate celelalte lucruri care sunt (dacă este adevărat că ar exista vreunele) au fost create şi produse. Însă aceste avantaje sunt atât de mari şi atât de eminente, încât cu cât le iau în considerare mai atent cu atât mai puţin mă conving că ideea pe care o am şi-ar putea avea originea în mine singur. Şi, în consecinţă, trebuie cu necesitate, ca din tot ceea ce am spus mai înainte, să trag concluzia că Dumnezeu există; căci, chiar dacă ideea de substanţă este în mine, nu voi putea, numai din faptul că sunt o substanţă, să am totuşi ideea unei substanţe infinite, eu care sunt o fiinţă finită, dacă ea nu a fost pusă în mine de vreo substanţă care să fi fost cu adevărat infinită.

Şi nu trebuie să-mi imaginez că nu-mi reprezint infinitul printr-o idee adevărată, ci doar printr-o negaţie a ceea ce este finit, tot aşa cum înţeleg repausul şi tenebrele prin negarea mişcării şi a luminii: pentru că, dimpotrivă, eu văd în mod manifest că există mai multă realitate în substanţa infinită decât în substanţa finită, şi prin urmare că într-un anume fel am în mine mai întâi noţiunea de infinit, şi numai după aceea de finit, adică de Dumnezeu mai înainte de a mă avea pe mine însumi. Căci, cum ar fi posibil să pot cunoaşte că mă îndoiesc şi că doresc, adică să am sentimentul că îmi lipseşte ceva şi că nu sunt absolut perfect, dacă nu aş avea în mine nici o idee despre o fiinţă mai perfectă decât fiinţa mea, şi prin comparaţie cu care să cunosc defectele mele?

Şi nu se poate spune că este cu putinţă ca această idee de Dumnezeu să fie din punct de vedere material falsă, şi că în consecinţă eu aş putea-o avea de la neant, şi anume că ea poate fi în mine pentru că am un defect, cum am afirmat ceva mai înainte despre ideile de căldură şi de frig, şi ale altor lucruri asemănătoare; căci, dimpotrivă, această idee de Dumnezeu fiind extrem de clară şi extrem de distinctă, şi întrucât conţine în sine mai multă realitate obiectivă decât oricare alta; nu există nici vorbă vreuna care să fie prin ea însăşi mai adevărată, şi nici vreuna să poată fi bănuită mai puţin de eroare şi de falsitate.

Ideea, zic eu, ideea acestei fiinţe perfecte în mod suveran şi infinite – este adevărată în întregime; căci chiar dacă este cu putinţă să se poată imagina că o atare fiinţă nu există deloc, totuşi nu se poate presupune că ideea ei nu-mi reprezintă nimic real, aşa cum am spus mai adineaori despre ideea de frig.

Ideea aceasta chiar este şi extrem de clară şi extrem de distinctă, pentru că tot ceea ce spiritul meu concepe în mod clar şi distinct ca fiind real şi adevărat, şi care conţine în sine o anumită perfecţiune, este conţinut şi cuprins în întregime în această idee.

Şi aceasta nu încetează de a fi adevărat, chiar dacă eu nu înţeleg infinitul, sau chiar dacă există în Dumnezeu o infinitate de lucruri pe care nu le pot înţelege, şi poate că nici nu mă pot apropia în nici un fel de ele cu gândirea: căci ţine de natura infinitului, faptul că natura mea, care este finită şi mărginită nu-l poate înţelege; şi este suficient ca eu să înţeleg bine aceasta, şi să fiu convins că toate lucrurile pe care le înţeleg în mod clar, şi în care ştiu că există o anumită perfecţiune, şi poate că şi o infinitate de altele pe care nu le cunosc, acele lucruri sunt în Dumnezeu în mod formal sau eminamente, pentru ca ideea pe care o am despre el să fie cea mai adevărată, cea mai clară şi cea mai distinctă dintre toate câte sunt în mintea mea. Dar poate că este adevărat şi că eu sunt ceva mai mult decât îmi imaginez eu că sunt, şi că toate perfecţiunile pe care le atribui naturii unui Dumnezeu – sunt într-un anume fel în mine în potenţialitate, deşi ele nu s-au produs încă, şi nici nu s-au făcut remarcate deloc prin acţiunile lor. De fapt, eu experimentez deja faptul că cunoaşterea mea sporeşte şi se perfecţionează puţin câte puţin, şi nu văd nimic ce ar putea să o împiedice să sporească din ce în ce mai mult până la infinit; apoi, fiind astfel înmulţită şi perfecţionată, nu văd ca ceva să împiedice ca eu să pot dobândi cu ajutorul ei toate celelalte perfecţiuni ale naturii divine; şi, în sfârşit, mi se pare că puterea pe care o am pentru procurarea acestor perfecţiuni dacă ea este cu adevărat în mine, poate fi capabilă să le imprime în mine şi să introducă în mine ideile lor. Totuşi, privind lucrurile acestea mai îndeaproape, voi recunoaşte că aceasta nu se poate întâmpla; căci mai întâi, chiar dacă a fost adevărat că cunoaşterea mea dobândeşte în fiece zi noi grade de perfecţiune, şi că există în natura mea multe lucruri în potenţialitate, care nu sunt încă în act, totuşi aceste avantaje nu aparţin în nici un fel ideii pe care o am despre Divinitate şi nu mă apropie de ea, idee în care nimic nu există doar în potenţialitate, ci totul este acolo în act şi în fapt. Ba chiar nu este, oare, un argument infailibil şi foarte sigur al imperfecţiunii cunoaşterii mele faptul că ea sporeşte puţin câte puţin, şi că se măreşte gradual? Mai mult, chiar dacă cunoaşterea mea va spori din ce în ce mai mult, totuşi nu voi renunţa să cred că ea nu poate fi infinită în actualitate, pentru că nu va ajunge niciodată la un atât de înalt grad de perfecţiune, încât să nu fie capabilă să dobândească o creştere încă şi mai mare. Pe când eu îl concep pe Dumnezeu ca fiind actualmente infinit într-un grad atât de înalt, încât el să nu mai poată adăuga nimic suveranei perfecţiuni pe care o are. Şi, în sfârşit, înţeleg extrem de bine că fiinţa obiectivă a unei idei nu poate fi produsă de o fiinţă care există doar în potenţialitate, care nu este propriu-zis nimic, ci doar de o fiinţă formală sau actuală.

Şi desigur că nu văd nimic în tot ceea ce tocmai am spus, care să nu fie foarte uşor de cunoscut prin lumina naturală de toţi cei care vor să se gândească la aceasta cu mare grijă; dar când relaxez cu ceva atenţia pe care o am, spiritului meu i se întâmplă să se întunece şi, ca orbit de imaginile lucrurilor sensibile, nu-şi mai aminteşte cu uşurinţă motivul pentru care ideea pe care o am despre o fiinţă mai perfectă decât fiinţa mea, trebuie cu necesitate să fi fost produsă în mine de o fiinţă care să fie în fapt mai perfectă.

Tocmai din acest motiv, vreau să merg mai departe, şi să iau în considerare dacă eu însumi, care am această idee a lui Dumnezeu, pot fi, în eventualitatea în care nu există Dumnezeu deloc. Şi întreb: de la cine îmi am eu existenţa? Poate că de la mine însumi, sau de la părinţii mei, sau de la alte câteva cauze mai puţin perfecte decât Dumnezeu; căci nu poate fi imaginat nimic mai perfect şi nici măcar egal lui.

Însă, dacă eu nu am depins de nimeni altcineva, şi dacă am fost eu însumi autorul fiinţei mele, cu siguranţă că nu mă voi îndoi de nimic, şi nu voi mai da naştere nici unei dorinţe, şi în sfârşit nu îmi va lipsi nici o perfecţiune; căci îmi voi fi dat eu însumi toate cele ale căror idei le-aş avea în mine, şi astfel aş fi Dumnezeu.

Şi nu trebuie să-mi imaginez deloc că lucrurile care îmi lipsesc sunt poate mai dificil de dobândit, decât cele în posesia cărora sunt deja; căci, dimpotrivă, este foarte sigur, că a fost cu mult mai dificil ca eu, adică un lucru sau o substanţă care gândeşte, să fi ieşit din neant, decât mi-ar fi să dobândesc luminile şi cunoştinţele privitoare la mai multe lucruri pe care acum le ignor, dar care nu sunt decât accidente ale acestei substanţe. Şi astfel, fără nici o dificultate, dacă mi-am dat eu însumi acest surplus de care tocmai vorbeam, şi adică dacă eu am fost autorul naşterii mele şi al existenţei mele, atunci nu m-aş fi lipsit de nici unul dintre lucrurile care sunt conţinute de ideea pe care o concep despre Dumnezeu, căci nu există nici unul care să îmi pară că presupune o preocupare mai dificilă; şi dacă totuşi ar fi vreunul, el doar mi-ar părea astfel (presupunând că ar avea de la mine toate celelalte lucruri pe care le posed), pentru că voi face experienţa faptului că acolo se termină puterea mea, şi nu voi fi în stare să reuşesc şi de astă dată.

Şi chiar dacă pot presupune că probabil am fost întotdeauna aşa cum sunt acum, prin aceasta nu voi putea să mă sustrag autorităţii acestui raţionament, şi nu voi înceta să fiu conştient de faptul că Dumnezeu este, în mod necesar, autorul existenţei mele. Căci întregul timp al vieţii mele poate fi divizat într-o infinitate de părţi. Fiecare dintre ele nedepinzând în nici un fel de celelalte; şi astfel, din faptul că puţin mai înainte eu existam, nu urmează cu necesitate că trebuie să fiu şi acum, decât dacă în acest moment vreo cauză anumită mă produce şi mă creează, pentru a mă exprima astfel, din nou, adică mă conservă.

Într-adevăr, este un lucru foarte clar şi foarte evident (pentru toţi aceia care iau în considerare cu mare atenţie natura timpului), că o substanţă, pentru a fi conservată în toate momentele în care ea durează, are nevoie de aceeaşi putere şi de aceeaşi acţiune ca cele care ar fi necesare pentru a o produce şi a o crea cu totul din nou, ca şi cum nu ar fi fost încă deloc. Astfel încât lumina naturală ne face să vedem cu claritate, că subsistenţa şi creaţia nu se deosebesc decât în raport cu modul nostru de a gândi, şi deloc în fapt. Trebuie aşadar ca măcar aici să mă întreb pe mine însumi, pentru a şti dacă posed eu însumi vreo putere şi vreo virtute, care să fie capabile să facă în aşa fel încât eu, cel care exist acum, să mai fiu şi pe viitor: căci, întrucât nu sunt nimic decât un lucru care se

gândeşte (sau cel puţin nu a fost vorba încă. până aici, cu toată precizia, decât de această parte a mea însămi), dacă o atare putere rezidă în mine, cu siguranţă va trebui ca cel puţin să o gândesc şi să fiu conştient de acest fapt; dar întrucât nu resimt că ar exista nici una în minte. şi prin aceasta cunosc cu toată evidenţa că depind de vreo fiinţă diferită de mine.

Nu cumva şi această fiinţă de care tocmai este vorba că aş depinde de ea, nu este ceea ce numesc Dumnezeu. şi că de fapt sunt produs fie de părinţii mei, fie de alte cauze mai puţin perfecte decât el? Dar nici pomeneală, căci aşa ceva nu-i cu putinţă. Fiindcă aşa cum am spus deja ceva mai înainte, este un lucru foarte evident că trebuie să ai cel puţin atâta realitate în cauză câtă ai în efectul ei. Şi prin urmare, pentru că sunt un lucru care gândeşte, şi care am în mine o anumită idee a lui Dumnezeu, oricare ar fi până la urmă cauza care este atribuită naturii mele, trebuie cu necesitate recunoscut că în mod similar ea trebuie să fie un lucru care gândeşte, şi să posede în sine ideea tuturor perfecţiunilor pe care eu le atribui naturii Divine. Apoi se poate iarăşi cerceta dacă această cauză îşi are originea şi existenţa sa de la ea însăşi, sau de la vreun alt lucru. Căci dacă şi-o are de la ea însăşi, urmează, în baza raţionamentelor pe care le-am invocat ceva mai înainte, că ea însăşi trebuie să fie Dumnezeu; pentru că având virtutea de a fi şi a exista prin sine, ea trebuie să aibă fără îndoială şi puterea de a poseda actualmente toate perfecţiunile ale căror idei ea le concepe, şi anume pe toate cele pe care eu le concep ca fiind Dumnezeu. Iar dacă ea îşi deţine existenţa proprie de la vreo altă cauză decât de la sine, se va pune întrebarea din nou, prin acelaşi raţionament, asupra acestei cauze secunde, dacă ea există prin sine, sau prin altcineva, până când din treaptă în treaptă se va ajunge în sfârşit la o ultimă cauză care se va vădi că este Dumnezeu. Şi este foarte evident că în problema aceasta nu poate fi vorba atât despre cauza care m-a produs cândva, cât despre cea care mă conservă în prezent.

Nu putem presupune şi că ar fi cu putinţă că mai multe cauze au cooperat între ele contribuind fiecare în parte la producerea mea şi că astfel de la una am primit ideea uneia dintre perfecţiunile pe care le atribui lui Dumnezeu, şi de la alta ideea altei atari perfecţiuni, ca şi cum toate aceste perfecţiuni s-ar afla, ce-i drept, undeva în Univers, dar nu se întâlnesc toate îmbinate şi strânse la un loc, într-o singură cauză care să fie Dumnezeu. Pe când, dimpotrivă, unitatea, simplicitatea, sau inseparabilitatea tuturor lucrurilor care sunt în Dumnezeu, este una dintre principalele perfecţiuni pe care eu le concep ca fiind în el; şi cu siguranţă că ideea acestei unităţi şi a îmbinării tuturor perfecţiunilor lui Dumnezeu, n-a putut fi produsă în mine de nici o cauză, de la care eu să nu fi primit deloc şi ideile tuturor celorlalte perfecţiuni. Căci ea nu a putut să mi le facă înţelese ca fiind adunate la un loc şi inseparabile, fără să fi făcut în acelaşi timp în aşa fel încât să ştiu ce sunt ele, şi să le cunosc pe toate într-un fel oarecare.

În ceea ce-i priveşte pe părinţii mei. de la care se pare că mi-am primit naşterea, chiar dacă tot ceea ce am putut crede vreodată în privinţa aceasta

ar fi adevărat, aceasta nu ar putea totuşi decide că ei sunt cei care mă conservă, nici că ei m-au făcut şi m-au produs întrucât sunt un lucru care gândeşte, pentru că ei doar au plasat anumite înclinaţii în această materie, în care judec că eu, adică spiritul meu, singurul pe care îl consider acum ca fiind eu însumi, se află închis; şi în consecinţă în privinţa lor nu poate să existe aici nici o dificultate, ci trebuie să tragem în mod necesar concluzia că existenţa lui Dumnezeu este în mod foarte evident demonstrată prin simplul fapt că eu exist, şi că există în mine ideea unei fiinţe perfecte în mod suveran (adică a lui Dumnezeu).

Îmi rămâne să examinez modul în care am dobândit această idee. Căci nu am primit-o prin intermediul simţurilor, şi niciodată ea nu mi s-a oferit fără ca să mă fi aşteptat, aşa cum se întâmplă cu ideile lucrurilor sensibile, când aceste lucruri se prezintă sau doar par a se prezenta organelor exterioare ale simţurilor mele. Ea nu este nici o pură producţie sau o ficţiune a spiritului meu; căci nu stă în puterea mea să diminuez sau să adaug vreun lucru în acest caz. Iar în consecinţă nu mai rămâne alt lucru de spus, decât că, precum ideea pe care o am despre mine însumi, şi ea este născută şi produsă o dată cu mine din clipa în care am fost creat.

Şi cu siguranţă că nu trebuie să pară ciudat că Dumnezeu creându-mă, a pus în mine această idee pentru a fi ca pecetea meşterului întipărită pe lucrarea sa; şi nici nu este necesar ca această pecete să fie ceva diferit de însăşi această lucrare. Chiar şi numai din faptul acesta că Dumnezeu m-a creat, este extrem de credibil că, într-un anume fel, m-a făcut după imaginea şi asemănarea sa, şi că eu concep această asemănare (în care este conţinută ideea de Dumnezeu), prin aceeaşi facultate prin care mă concep pe mine însumi; şi anume că, atunci când reflectez asupra mea, nu numai că cunosc că sunt un lucru imperfect, incomplet şi dependent de altul, care tind şi aspir fără încetare spre ceva mai bun şi mai mare decât ceea ce sunt, dar cunosc, în acelaşi timp, şi că cel de care depind posedă în sine toate aceste lucruri mari spre care aspir, şi ale căror idei le găsesc în mine, nu într-un mod indefinit şi doar în potenţialitate, ci că el se bucură de ele în fapt, actualmente şi într-un mod infinit, şi că astfel el este Dumnezeu. Iar întreaga forţă a argumentului de care m-am folosit aici pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu – constă în aceea că eu recunosc că nu ar fi cu putinţă ca natura mea să fie aşa cum este, adică să am în mine ideea unui Dumnezeu, dacă Dumnezeu nu ar exista cu adevărat; chiar acest Dumnezeu, zic eu, a cărui idee este în mine, şi anume: acela care posedă toate aceste înalte perfecţiuni, despre care spiritul nostru poate foarte bine să aibă o anumită idee, fără totuşi să le înţeleagă pe toate, care nu este predispus spre nici un defect, şi care nu are nimic din toate lucrurile care dovedesc vreo imperfecţiune.

Din toate acestea este evident că el nu poate fi înşelător, pentru că lumina naturală ne învaţă că înşelătoria depinde în mod necesar de vreun defect.

Dar, mai înainte de a examina aceasta cu mai multă meticulozitate, şi de a trece la luarea în considerare a altor adevăruri care pot fi meditate, mi se

pare foarte potrivit să mă opresc câtva timp pentru a contempla acest Dumnezeu cu totul perfect, să-i cântăresc cu totul pe îndelete atributele lui minunate, să iau în considerare, să admir şi să ador frumuseţea incomparabilă a acestei lumini imense, cel puţin atâta pe cât forţa spiritului meu, care rămâne într-un anume fel orbit, va putea să mi-o îngăduie.

Căci, aşa cum ne învaţă credinţa că fericirea supremă din cealaltă viaţă nu constă decât din această contemplare a Majestăţii divine, tot astfel să experimentăm începând chiar de acum că o meditaţie asemănătoare, chiar dacă incomparabil mai puţin perfectă, ne face să ne bucurăm de cea mai mare mulţumire pe care suntem în stare să o resimţim în această viaţă.

BARUCH SPINOZA, *Tratatul despre îndreptarea intelectului şi despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor*[*]

<CUNOAŞTEREA INTELECTULUI ŞI A PUTERILOR SALE>

(9) [...] Păşesc la cel dintâi lucru care trebuie făcut înaintea tuturor, de a îndrepta anume intelectul şi de a-l face în stare să cunoască lucrurile atât cât este de trebuinţă ca să atingem ţinta noastră. Pentru aceasta, ordinea pe care o avem în noi, modurile de cunoaştere de care m-am folosit până acum pentru a afirma sau nega ceva îndoielnic, în scopul de a-l alege pe cel mai bun şi, totodată, de a începe să cunosc puterile şi natura mea, pe care doresc să o desăvârşesc.

(10) Dacă le consider cu băgare de seamă, toate pot fi reduse la cel mult patru.

(11) I. Există o cunoaştere[**] pe care o avem din auzite sau din vreun semn convenţional arbitrar.

(12) II. Există o cunoaştere pe care o avem dintr-o experienţă nelămurită, adică dintr-o experienţă care nu este determinată de intelect, însă este numită experienţă fiindcă ni se înfăţişează întâmplător aşa şi, neavând nici o altă dovadă care să i se opună, ea stăruie în noi ca ceva de nezdruncinat.

(13) III. Există o cunoaştere în care esenţa unui lucru este dedusă din alt lucru, însă nu în mod adecvat; aceasta se întâmplă[1] sau când deducem cauza

[*] Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979 (traducere de Alexandru Posescu, cu uşoare modificări aduse de Viorel Vizureanu). S-au păstrat unele dintre notele lui Spinoza (marcate prin cifre) şi dintre cele lămuritoare ale traducătorului (marcate prin asteriscuri).

[**] Aici, ca şi în numeroase alte locuri mai departe, Spinoza foloseşte termenul *perceptio* în înţelesul vădit de cunoaştere.

[1] În acest caz, nu ştiam nimic despre cauză în afară de ceea ce considerăm în efect; ceea ce se vede destul din aceea că nu se poate vorbi despre cauză decât în termeni foarte generali, ca aceştia: *Deci există ceva, Deci există o putere* etc. Sau, de asemenea, de acolo că ea este exprimată în termeni negativi: *Nu este deci aceasta, sau aceea* etc. În cel de-al doilea caz, se atribuie cauzei ceva, pe temeiul efectului, care este conceput clar, cum vom arăta printr-un exemplu, dar nimic nu se cunoaşte pe această cale în afara proprietăţilor, şi nici esenţa particulară a lucrurilor.

dintr-un efect anumit, sau când tragem o concluzie din ceva universal care este însoţit totdeauna de o anumită proprietate.

(14) IV. În sfârşit, există o cunoaştere în care lucrul este perceput numai prin esenţa sa sau prin cunoaşterea cauzei sale celei mai apropiate. [...]

(16) [...] Pentru a-l alege însă pe cel mai bun dintre aceste moduri de cunoaştere, vom înşira, pe scurt, mijloacele necesare spre a atinge ţinta noastră, şi anume:

(17) I. Să cunoaştem cu exactitate natura noastră, pe care dorim s-o desăvârşim şi, totodată, natura lucrurilor, atât cât este nevoie.

(18) II. Să scoatem în mod just deosebirile, acordurile şi opoziţiile dintre aceste lucruri.

(19) III. Să concepem just cum pot şi cum nu pot fi modificate lucrurile.

(20) IV. Să le comparăm cu natura şi cu puterea omului.

Din toate acestea, se va vedea uşor cea mai înaltă desăvârşire la care poate ajunge omul.

(21) După aceste consideraţii, să vedem ce mod de cunoaştere trebuie să alegem.

(22) În ce priveşte cel dintâi, este de la sine înţeles că, din auzite, pe lângă faptul că acest mod este cu totul nesigur, nu cunoaştem esenţa lucrului, cum se vede din exemplul pe care l-am dat. Deoarece nu cunoaştem existenţa unui lucru individual, cum se va arăta mai târziu, dacă nu e cunoscută esenţa sa, vom conchide aici, în mod lămurit, că orice certitudine scoasă din auzite trebuie exclusă din ştiinţe. Căci nimeni nu se poate convinge de cele aflate numai din auzite, dacă intelectul său propriu nu le-a cercetat în prealabil.

(23) În ce priveşte al doilea [...] în afară de faptul că acest fel de cunoaştere este foarte nesigur şi niciodată încheiat, prin el nu vom cunoaşte în lucrurile naturale decât accidente, care pot fi cunoscute cu claritate numai dacă sunt cunoscute mai întâi esenţele. De aceea trebuie exclus şi acesta.

(24) Despre cel de-al treilea însă trebuie să spunem că, într-o oarecare măsură, ne dă ideea unui lucru, şi că prin el putem ajunge chiar la concluzii fără risc de eroare. Totuşi el nu este, prin sine însuşi, un mijloc de a atinge desăvârşirea noastră.

(25) Numai prin modul al patrulea cunoaştem esenţa adecvată a lucrului fără risc de eroare; de aceea el va fi folosit cu precădere.

Mă voi sili să explic în ce chip trebuie să ne slujim de acest mod de cunoaştere şi care este calea cea mai scurtă pentru a ajunge la o astfel de cunoaştere despre lucrurile necunoscute.

(26) După ce am aflat ce fel de cunoaştere ne este necesară, trebuie să arătăm calea şi metoda prin care se poate câştiga o astfel de cunoaştere despre lucrurile care trebuie cunoscute. Pentru aceasta, trebuie să ţinem seama, mai întâi, că aici nu este vorba de o cercetare la infinit; anume, ca să găsim metoda cea mai bună de a cercetat adevărul, nu este nevoie de o altă metodă prin care să cercetăm metoda de a cerceta adevărul; iar pentru a cerceta această a doua metodă, nu e nevoie de o a treia, şi aşa la infinit. Căci, în acest chip, nu

vom ajunge niciodată la cunoaşterea adevărului; dimpotrivă, nu vom ajunge niciodată la nici o cunoaştere.

Într-adevăr, aici se întâmplă ca şi cu uneltele materiale, despre care se poate argumenta în acelaşi fel. Căci, pentru a bate fierul trebuie să avem un ciocan, iar ca să-l avem trebuie mai întâi să-l facem; dar, ca să-l facem, avem nevoie de un alt ciocan şi de alte unelte, pentru obţinerea cărora va fi nevoie de alte unelte, şi tot aşa la infinit. În zadar s-ar sili cineva să dovedească în felul acesta că oamenii nu pot să bată fierul; căci, întocmai cum, la început, oamenii au putut să facă, ce-i drept, anevoie şi imperfect, lucrări uşoare cu ajutorul unor unelte naturale şi, după ce le-au făcut pe acestea, au putut face altele mai grele, cu mai puţină muncă şi mai perfect, şi tot aşa, mergând treptat de la lucrări foarte simple la unelte, iar de la unelte la lucrări şi unelte, au izbutit să facă lucruri multe şi grele, cu puţină trudă, tot aşa şi intelectul, prin puterea sa nativă[1], îşi făureşte unelte intelectuale prin care câştigă noi puteri pentru alte lucrări intelectuale, iar din aceste lucrări scoate alte unelte sau posibilităţi de a cerceta mai departe şi, astfel, păşeşte, din treaptă în treaptă, până ajunge pe culmea înţelepciunii.

Că aşa stau lucrurile cu intelectul, se va vedea uşor dacă vom cunoaşte şi metoda de a cerceta adevărul şi dacă vom şti care sunt aceste unelte înnăscute prin care el întocmeşte altele în scopul de a merge mai departe.

Pentru a arăta aceasta, procedez după cum urmează:

(27) Ideea adevărată (căci avem o idee adevărată) este ceva deosebit de obiectul ei; căci una este cercul şi alta – ideea cercului. Într-adevăr, ideea cercului nu este ceva care are periferie şi centru, ca cercul, nici ideea corpului nu este însuşi corpul. Fiind ceva deosebit de obiectul ei, ideea va fi şi ea ceva cognoscibil prin sine; adică ideea, în ce priveşte esenţa ei formală*, poate fi obiectul altei esenţe obiective şi, la rândul ei, această altă esenţă obiectivă, privită în sine, va fi şi ea ceva real şi cognoscibil, şi aşa la infinit.

De exemplu, Petru este ceva real; dar ideea adevărată a lui Petru este esenţa obiectivă** a lui Petru, ceva real în sine şi cu totul deosebit de Petru însuşi. Fiindcă deci ideea lui Petru este ceva real, având esenţa sa proprie, va fi şi ea ceva cognoscibil, adică obiectul altei idei, care idee va cuprinde în sine obiectiv tot ceea ce ideea lui Petru cuprinde formal. Iar, la rândul ei, ideea despre ideea lui Petru are şi ea esenţa sa, care, la fel, poate fi obiectul altei idei, şi aşa la infinit. Oricine poate constata aceasta singur, văzând că ştie ce este Petru, apoi că ştie că ştie, şi tot aşa că ştie ceea ce ştie etc.

[1] Prin putere nativă înţeleg ceea ce nu este produs în noi de cauze externe, lucru pe care îl voi explica mai târziu în Filosofia mea.

* Expresie de origine aristotelică, pe care Spinoza o va folosi şi mai departe, în înţelesul de existenţă în sine. Aşadar, aici: idee în măsura în care este ceva care există.

** Spinoza foloseşte aici şi în restul lucrării termenul *obiectiv* în înţelesul contrar aceluia pe care i-l dăm noi, de reprezentare a unui obiect, sau, cum lămureşte el numaidecât, de *idee* a lui.

De aici rezultă că, pentru a cunoaşte esenţa lui Petru, nu este nevoie să cunoaştem însăşi ideea ideii lui Petru. Ceea ce este totuna cu a spune că pentru a şti nu este nevoie de a şti că ştiu, şi încă mai puţin de a şti că eu ştiu că ştiu; întocmai cum pentru a cunoaşte esenţa triunghiului nu este nevoie să cunosc esenţa cercului[1].

Dar în aceste idei există tocmai contrariul. Căci, pentru a şti că ştiu, trebuie mai întâi neapărat să ştiu. De aici se vede clar că certitudinea nu este decât esenţa obiectivă însăşi. Altfel spus, modul în care noi simţim esenţa formală este însăşi certitudinea. De unde, de asemenea, se vede clar că pentru a avea certitudinea adevărului nu este nevoie de alt semn decât acela că avem ideea adevărată. Căci, cum am arătat, pentru a şti nu este nevoie să ştim că ştim. Din aceasta, mai departe, se vede clar că numai cel ce posedă o idee adecvată* sau esenţa obiectivă a unui lucru poate să ştie în ce constă cea mai înaltă certitudine; aceasta, desigur, fiindcă certitudinea este identică cu esenţa obiectivă.

Aşadar, fiindcă adevărul nu are nevoie de nici un semn, ci este de ajuns să avem esenţele obiective ale lucrurilor sau, ceea ce este acelaşi lucru, ideile lor, pentru a înlătura orice îndoială, rezultă de aici că adevărata metodă nu constă în a căuta semnul adevărului după ce am obţinut ideile, ci este calea pe care căutăm, în ordinea cuvenită, adevărul însuşi sau esenţele obiective ale lucrurilor sau ideile (toate acestea înseamnă acelaşi lucru).

De asemenea, metoda trebuie neapărat să vorbească despre raţionament sau despre activitatea de cunoaştere. Cu alte cuvinte, metoda nu constă în însuşi faptul de a raţiona pentru a cunoaşte cauzele lucrurilor şi cu atât mai puţin în însăşi această cunoaştere, ci în a cunoaşte ce este ideea adevărată, deosebind-o de celelalte cunoştinţe şi cercetându-i natura, ca să cunoaştem astfel puterea noastră de a cunoaşte şi ca să obligăm astfel mintea noastră să cunoască, potrivit cu acea normă, tot ce este de cunoscut, dându-i în ajutor anumite reguli şi cruţând-o de oboseli de prisos. De aici reiese că metoda nu este decât cunoaşterea reflexivă sau ideea ideii. Şi, deoarece ideea ideii nu există dacă nu este dată înainte ideea, urmează că metoda nu există decât după ce este dată ideea. Prin urmare, metoda cea bună va fi aceea care arată cum trebuie călăuzită mintea potrivit cu norma ideii adevărate date.

(28) Apoi, întrucât raportul între două idei este acelaşi cu raportul care există între esenţele formale** ale acelor idei, rezultă că cunoaşterea reflexivă a ideii Fiinţei celei mai perfecte întrece cunoaşterea reflexivă a altor idei; adică

[1] Să se noteze că noi nu cercetăm în ce mod este înnăscută în noi prima esenţă obiectivă. Aceasta ţine de studiul naturii, unde va fi explicată mai pe larg şi, totodată, se va arăta că în afara ideii nu există nici afirmaţie, nici negaţie, nici voinţă.

* În *Etica* (partea a II-a, definiţia IV), Spinoza defineşte ideea adecvată ca „idee care, întrucât este considerată în sine, fără relaţie cu obiectul, are toate proprietăţile sau caracterele intrinsece ale ideii adevărate". Aşa încât în concepţia spinozistă adecvaţia se referă la idee, şi nu la obiectul ei.

** *Formal* în înţelesul de *real* sau *obiectiv*.

metoda cea mai perfectă va fi aceea care arată cum trebuie condusă mintea după norma ideii date a Fiinţei celei mai perfecte.

De aici se înţelege uşor în ce chip mintea, cunoscând mai multe, dobândeşte în acelaşi timp alte instrumente, prin care să înainteze mai lesne în cunoaştere. Căci, cum rezultă din cele spuse, trebuie înainte de toate să existe în noi ideea adevărată, ca un instrument înnăscut, prin a cărei cunoaştere să fie cunoscută în acelaşi timp deosebirea dintre o atare cunoaştere şi toate celelalte.

În aceasta constă o parte a metodei. Şi, deoarece este evident de la sine că mintea se cunoaşte cu atât mai bine cu cât cunoaşte mai multe din natură, se înţelege că această parte a metodei va fi cu atât mai perfectă cu cât mintea va cunoaşte mai multe; şi va fi cât se poate de perfectă când mintea se va îndrepta şi va reflecta asupra cunoaşterii Fiinţei celei mai perfecte. [...]

<PRINCIPALELE REGULI ALE METODEI>

(49) În sfârşit, pentru a trece la partea a doua a acestei metode[1], voi înfăţişa întâi scopul pe care îl urmărim prin această metodă, şi apoi mijloacele de a-l atinge. Scopul este, aşadar, de a avea idei clare şi distincte, adică idei care provin numai din minte, nu din simţurile întâmplătoare ale corpului. Apoi, pentru a reduce toate ideile la una singură, ne vom sili să le legăm şi să le ordonăm în aşa fel încât mintea noastră, cât stă în putinţa ei, să redea în mod obiectiv* formalitatea naturii**, atât în întregul, cât şi în părţile ei.

(50) În ce priveşte primul punct, cum am arătat, se cere pentru scopul nostru ultim ca un lucru să fie conceput sau numai prin esenţa sa, sau prin cauza sa cea mai apropiată. Anume, dacă un lucru există în sine sau, cum se spune în mod obişnuit, este cauza sa proprie, va trebui să fie cunoscut numai prin esenţa sa. Dacă, dimpotrivă, lucrul nu există în sine, ci are nevoie de o cauză ca să poată să existe, atunci trebuie să fie cunoscut din cauza sa cea mai apropiată. Căci, într-adevăr, a cunoaşte efectul nu este decât a căpăta o cunoaştere mai perfectă a cauzei[2].

Deci, cât timp va fi vorba de cercetarea lucrurilor, nu ne va fi îngăduit niciodată să tragem concluzii din concepte abstracte şi ne vom feri, cu mare grijă, de a amesteca ceea ce există numai în intelect cu ceea ce există în lucruri. Dar cea mai bună concluzie o tragem dintr-o esenţă afirmativă

[1] Principala regulă a acestei părţi, aşa cum reiese din prima parte, este să inventariem toate ideile pe care le găsim în noi ca produse numai de intelect, ca să le deosebim de acelea pe care le imaginăm, deosebire care trebuie scoasă din proprietăţile amândurora, adică ale imaginaţiei şi ale intelectului.

* Adică prin *idei*.

** Adică *realitatea obiectivă a naturii*.

[2] Să se noteze că de aici rezultă că nu putem cunoaşte nimic din natură fără a extinde cunoaşterea noastră a cauzei prime, adică a lui Dumnezeu.

particulară sau dintr-o definiţie adevărată şi legitimă. Căci intelectul nu se poate coborî numai de la axiome universale la lucruri particulare, întrucât axiomele se întind la infinit şi, de aceea, ele nu determină intelectul să considere mai degrabă un mod particular decât altul. De aceea, calea corectă pentru a cerceta constă în a ne forma ideile plecând de la o definiţie dată, ceea ce vom face cu atât mai mult succes şi cu atât mai uşor, cu cât vom defini mai bine lucrul. Deci punctul principal al întregii a doua părţi din metoda noastră se reduce numai la cunoaşterea condiţiilor unei bune definiţii şi, apoi, a mijlocului prin care le găsim. De aceea, mă voi ocupa, mai întâi, de condiţiile definiţiei.

(51) Pentru ca o definiţie să fie numită perfectă, trebuie să dezvăluie esenţa internă a unui lucru şi să evite de a pune în locul ei anumite proprietăţi. Spre a lămuri aceasta, voi ocoli alte exemple, ca să nu par că urmăresc să dezvălui erorile altora, şi voi da numai exemplul unui lucru abstract, a cărui definiţie este deopotrivă de bună oricum s-ar da, anume acela al cercului. Căci, dacă îl definim spunând că este o figură în care liniile de la circumferinţă sunt egale, oricine vede că o atare definiţie nu exprimă nicidecum esenţa cercului, ci numai una dintre proprietăţile sale. Şi, cu toate că, aşa cum am spus, aceasta interesează mai puţin când este vorba despre figuri şi despre alte existenţe raţionale, totuşi interesează mai mult când este vorba despre existenţe fizice şi reale: desigur, fiindcă proprietăţile acestor lucruri nu pot fi înţelese cât timp nu cunoaştem esenţele lor. Dacă însă nu luăm în seamă acestea, răsturnăm în mod necesar înlănţuirea naturii şi ne abatem cu totul de la scopul nostru.

Pentru a ocoli o atare greşeală, trebuie să observăm în definiţie următoarele reguli:

(52) I. Dacă este un lucru creat, definiţia va trebui, cum am spus, să cuprindă cauza lui cea mai apropiată. Bunăoară cercul, după această regulă, va trebui să fie definit astfel: o figură descrisă de o linie care are una dintre extremităţi fixă, iar cealaltă, mobilă. Această definiţie cuprinde în ea, clar, cauza cea mai apropiată.

(53) II. Conceptul lucrului sau definiţia trebuie să fie în aşa fel încât din ea să poată fi derivate toate proprietăţile lucrului, chiar dacă este privit singur, fără legătură cu alte concepte, cum am văzut în definiţia cercului. Căci dintr-însa se conchide clar că toate liniile duse de la centru la circumferinţă sunt egale. [...]

(54) Cerinţele definiţiei unui lucru necreat sunt următoarele:

(55) I. Să înlăture orice cauză. Cu alte cuvinte, obiectul nu are nevoie, pentru a fi explicat, de nimic în afară de propria sa existenţă.

II. În definiţia lucrului să nu mai rămână loc pentru întrebarea dacă el există.

III. În ce priveşte formarea ei în minte, definiţia nu trebuie să cuprindă substantive din care pot ieşi adjective, adică nu trebuie să fie exprimată cu ajutorul abstracţiilor.

IV. În sfârşit (chiar dacă nu este absolut necesar să notăm aceasta), din definiţie trebuie să se poată conchide toate proprietăţile lucrului.

De altfel, toate acestea sunt evidente, dacă le judecăm cu atenţie.

(56) Am mai spus că cea mai bună concluzie va fi scoasă dintr-o esenţă particulară afirmativă. Într-adevăr, cu cât o idee este mai specială*, cu atât este mai distinctă şi, prin urmare, mai clară. De aici urmează că trebuie să căutăm, pe cât posibil, să cunoaştem lucrurile particulare.

(57) În ce priveşte ordinea şi pentru a orândui şi a lega toate cunoştinţele noastre, se cere, iar raţiunea impune, să cercetăm, de îndată ce este cu putinţă, dacă există o fiinţă oarecare şi, în acelaşi timp, de ce natură, care să fie şi cauza tuturor lucrurilor, aşa fel ca esenţa ei obiectivă să fie şi cauza tuturor ideilor noastre. În acest caz mintea noastră, cum am spus, va reproduce natura cât se poate de bine; căci ea va fi stăpână în chip obiectiv şi pe esenţa, şi pe ordinea, şi pe unitatea ei.

Din acestea putem vedea că este necesar, în primul rând, să deducem toate ideile noastre numai din lucruri fizice** sau din existenţele reale, înaintând, pe cât posibil potrivit cu seria cauzelor, de la o existenţă reală la o altă existenţă reală, în aşa fel încât să nu trecem prin idei abstracte şi universale, fie că se deduce din ele ceva real, fie că ele sunt deduse din ceva real. Căci ambele cazuri întrerup adevăratul progres al intelectului.

Trebuie să ţinem seama însă că, aici, prin seria cauzelor sau a existenţelor reale, nu înţeleg seria lucrurilor individuale supuse schimbării, ci numai seria lucrurilor statornice şi eterne. Într-adevăr, omul este prea slab ca să poată urmări seria lucrurilor individuale supuse schimbării, atât din cauza mulţimii lor, care întrece orice număr, cât şi din cauza nesfârşitelor împrejurări referitoare la unul şi acelaşi lucru, fiecare dintre ele putând fi cauza pentru care un lucru există sau nu există. Existenţa lor nu are nici o legătură cu esenţa lor sau, cum am mai spus, nu este un adevăr veşnic.

De altfel, nici nu este nevoie să cunoaştem seria lor. Esenţele lucrurilor individuale schimbătoare nu trebuie să fie deduse din seria sau ordinea lor de existenţă, deoarece aceasta nu ne oferă decât denumiri extrinsece, relaţii sau, cel mult, împrejurări, toate fiind foarte îndepărtate de esenţa intimă a lucrurilor. Această esenţă însă trebuie dedusă din lucrurile statornice şi eterne, şi totodată din legile care sunt înscrise în acele lucruri ca în adevărate coduri, legi potrivit cărora se întâmplă şi se orânduiesc toate lucrurile individuale. Ba chiar aceste lucruri individuale schimbătoare atârnă atât de strâns şi de esenţial, ca să spunem aşa, de cele statornice, încât nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără ele.

De aici rezultă că aceste lucruri statornice şi eterne, deşi sunt individuale, vor fi totuşi, pentru noi, datorită prezenţei lor peste tot şi puterii lor, foarte

* În înţelesul de *mai particulară*.

** Spinoza concepe noţiunea de cunoaştere *fizică*, prin individual sau particular, în opoziţie cu aceea de cunoaştere *metafizică*, prin universal. În cunoaşterea „fizică", a individului. nu este însă vorba, la el, despre lucruri schimbătoare şi trecătoare, ci despre lucruri fixe şi eterne, cum arată el aici numaidecât.

întinse, ca şi ideile universale sau genurile prin care definim lucrurile individuale schimbătoare, sau ca şi cauzele cele mai apropiate ale tuturor lucrurilor.

(58) Dar, aşa fiind, mi se pare că este destul de greu să putem ajunge la cunoaşterea lucrurilor individuale. Căci a le concepe deodată pe toate este un lucru care depăşeşte cu mult puterile intelectului omenesc. Însă ordinea în care fiecare lucru este cunoscut înaintea altuia, cum am spus, nu trebuie să fie dedusă din succesiunea existenţei lor, şi nici din lucrurile veşnice. Căci, în acestea, lucrurile sunt date de la natură toate în acelaşi timp. De aceea, trebuie neapărat să căutăm alte ajutoare, în afara acelora de care ne folosim pentru a cunoaşte lucrurile veşnice şi legile lor. Nu este aici locul de a ne ocupa de ele, şi nici nu este nevoie înainte de a câştiga o cunoaştere suficientă a lucrurilor veşnice şi a legilor lor, ce nu dă greş, şi o cunoaştere a naturii simţurilor noastre.

(59) Înainte de a porni la cunoaşterea lucrurilor individuale, va trebui să ne ocupăm de mijloacele ajutătoare, care, toate, tind să ne înveţe cum să ne folosim de simţurile noastre şi să facem experienţe după reguli sigure şi metodic, experienţe care sunt suficiente pentru a determina lucrul cercetat, încât să conchidem, în cele din urmă, după ce legi ale lucrurilor veşnice s-a făcut acest lucru şi să luăm cunoştinţă de natura lui intimă – cum voi arăta la locul cuvenit. Aici, pentru a ne întoarce la tema noastră, mă voi strădui să tratez numai ceea ce mi se pare necesar ca să putem ajunge la cunoaşterea lucrurilor eterne şi ca să alcătuim definiţiile lor, în condiţiile arătate mai sus.

(60) În acest scop, trebuie să reamintim ceea ce am spus mai sus, anume că, dacă mintea este atentă la un gând pentru a-l examina cu grijă şi pentru a deduce cu metodă dintr-însul ceea ce este legitim de dedus, atunci, dacă acel gând este fals, îi va descoperi falsitatea; dacă însă este adevărat, atunci va continua cu uşurinţă să deducă dintr-însul lucruri adevărate. Aceasta, spun, este necesar pentru scopul nostru. Căci fără un principiu ideile noastre nu pot fi deduse. Dacă deci vrem să cercetăm pe cel dintâi dintre toate lucrurile, este nevoie de un principiu care să ne conducă gândurile într-acolo.

Apoi, fiindcă metoda este însăşi cunoaşterea reflexivă, acest principiu, care trebuie să ne conducă gândurile, nu poate fi decât cunoaşterea a ceea ce constituie forma* adevărului şi cunoaşterea intelectului, precum şi a proprietăţilor şi puterilor sale. Căci, o dată ce am câştigat această cunoaştere, vom avea un principiu din care vom deduce ideile noastre şi o cale prin care intelectul va putea ajunge, în măsura capacităţii sale, la cunoaşterea lucrurilor veşnice, în raport, desigur, cu puterile sale.

<PUTERILE ŞI NATURA INTELECTULUI>

(61) Într-adevăr, dacă ţine de însăşi natura cugetării formarea ideilor adevărate, cum am arătat în prima parte a acestei metode, trebuie să cercetăm acum ce înţelegem prin puterile şi capacitatea intelectului. Întrucât, însă,

* Adică *esenţa*.

partea principală a acestei metode constă în a cunoaşte cât mai bine puterile şi natura intelectului, suntem obligaţi în mod necesar (în urma celor spuse în a doua parte a acestei metode) să deducem aceasta din însăşi definiţia cugetării şi a intelectului.

Dar, până acum, n-am avut nici o regulă pentru a găsi definiţii şi, deoarece nu le putem formula fără a cunoaşte natura sau definiţia intelectului şi capacitatea sa, urmează sau că definiţia intelectului trebuie să fie clară prin ea însăşi, sau că nu putem cunoaşte nimic.

Dar definiţia aceasta nu este absolut clară prin ea însăşi. Fiindcă, totuşi, nu putem cunoaşte clar şi distinct proprietăţile intelectului, ca şi tot ce avem de la el, fără a cunoaşte natura lor, urmează că definiţia intelectului se va vădi de la sine dacă luăm atent în considerare acele proprietăţi ale sale pe care le cunoaştem clar şi distinct. Deci vom înşira aici proprietăţile intelectului, le vom examina cu grijă şi vom începe să ne ocupăm de uneltele înnăscute.

(62) Proprietăţile intelectului pe care le-am observat în primul rând şi pe care le cunosc în mod clar sunt următoarele:

(63) I. Intelectul cuprinde în sine certitudinea, adică ştie că lucrurile există formal*, în acelaşi fel în care sunt conţinute în el obiectiv**.

(64) II. Intelectul percepe unele lucruri, adică îşi formează idei, când în mod absolut***, când scoţându-le din alte idei. Astfel, el îşi formează ideea cantităţii în mod absolut, fără a ţine seama de alte idei. Dar ideile de mişcare şi le formează numai ţinând seamă de ideea cantităţii.

(65) III. Ideile formate în mod absolut exprimă infinitatea; cele limitate sunt formate din alte idei. Să luăm, bunăoară, ideea de cantitate. Dacă intelectul o concepe printr-o cauză, atunci el limitează cantitatea, ca, bunăoară, atunci când concepem că din mişcarea unui plan ia naştere un corp; din mişcarea unei linii, un plan; în sfârşit, din mişcarea unui punct, o linie. Aceste cunoştinţe nu servesc să clarifice ideea de cantitate, ci numai să o determine. Constatăm aceasta numai din faptul că noi concepem acele figuri ca izvorând din mişcare, pe când mişcarea nu este gândită fără a gândi anterior cantitatea. Noi putem prelungi la infinit mişcarea care formează o linie, ceea ce n-am putea face dacă n-am avea ideea cantităţii infinite.

(66) IV. Intelectul îşi formează ideile pozitive înaintea celor negative.

(67) V. El gândeşte lucrurile nu atât în perspectiva duratei, cât sub o anumită formă de eternitate şi într-un număr infinit. Sau, mai degrabă, pentru a gândi lucrurile, el nu ţine seama nici de număr, nici de durată. Numai când îşi imaginează lucrurile, le percepe sub aspectul unui număr determinat, al unei durate şi al unei cantităţi determinate.

* Adică *real*.
** În înţelesul de *reprezentări* sau *idei*.
*** Prin „ştiinţa intuitivă".

(68) VI. Ideile pe care le formăm clar şi distinct par a rezulta numai din necesitatea naturii noastre, în aşa fel încât par că atârnă în mod absolut numai de capacitatea noastră. Cu ideile confuze se întâmplă tocmai contrariul; căci ele se formează adesea împotriva voinţei noastre.

(69) VII. Mintea poate determina în multe feluri ideile pe care intelectul le formează din alte idei. Astfel, bunăoară, pentru a determina planul unei elipse, ea îşi închipuie un cui legat de o sfoară mişcându-se în jurul a două centre, sau concepe infinit de multe puncte care au totdeauna acelaşi raport determinat faţă de o linie dreaptă dată, sau concepe un con tăiat de un plan oblic în aşa fel încât unghiul înclinaţiei sale să fie mai mare decât unghiul făcut de vârful conului, sau în nenumărate alte feluri.

(70) VIII. Cu cât ideile exprimă mai mult din perfecţiunea unui obiect, cu atât sunt şi ele mai perfecte. Căci pe un constructor care a conceput o bisericuţă oarecare nu-l admirăm tot atât de mult ca pe acela care a conceput un templu măreţ.

(71) Nu voi zăbovi asupra celorlalte lucruri care sunt în legătură cu cugetarea*, ca: iubirea, plăcerea etc., căci ele nu privesc scopul nostru de acum şi nici nu pot fi concepute fără cunoaşterea intelectului, căci, dacă suprimăm cunoaşterea, totul se suprimă.

(72) Ideile false şi cele fictive nu au nimic pozitiv, cum am arătat pe larg, datorită căruia să fie numite false sau fictive. Ele sunt considerate ca atare numai din lipsă de cunoaştere. Deci ideile false şi fictive nu pot, ca atare, să ne înveţe ceva despre esenţa cugetării. Această esenţă trebuie scoasă din proprietăţile pozitive mai sus înşirate. Cu alte cuvinte, trebuie să stabilim ceva comun din care să decurgă cu necesitate aceste proprietăţi, adică, fiind dat ceea ce este comun, sunt şi acestea date în mod necesar; fiind suprimat, toate acestea sunt şi ele suprimate.

* Pentru Spinoza, şi stările afective sunt tot forme ale cugetării.

BARUCH SPINOZA, *Etica*[*]

Partea întâi

DESPRE DUMNEZEU

Definiţii

I. Prin cauza sa înţeleg ceva a cărui esenţă îi include existenţa sau a cărui natură nu poate fi concepută decât ca existentă.

II. Lucrul care poate fi mărginit de un altul de aceeaşi natură cu el, îl numesc finit în genul său. Se zice, bunăoară, că un corp este finit pentru că totdeauna putem concepe un alt corp mai mare. Astfel, o gândire[**] este mărginită de altă gândire. Dar corpul nu este mărginit de gândire, nici gândirea de corp.

III. Prin substanţă înţeleg ceea ce există în sine şi este înţeles prin sine însuşi; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format.

IV. Prin atribut înţeleg ceea ce intelectul percepe în substanţă ca alcătuindu-i esenţa.

V. Prin mod înţeleg schimbările substanţei, cu alte cuvinte, ceva care se află în altceva, prin care este conceput.

VI. Prin Dumnezeu înţeleg existenţa absolut infinită, adică substanţa alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimând o esenţă eternă şi infinită. [...]

VII. Numesc liber ceva care există numai din necesitatea naturii sale şi care se determină de la sine să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine zis constrâns, ceva care este determinat de altceva să existe şi să lucreze într-un fel anumit şi determinat.

VIII. Prin eternitate înţeleg însăşi existenţa întrucât este concepută ca decurgând cu necesitate numai din definiţia unui lucru etern. [...]

[*] Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981 (traducere de Alexandru Posescu).

[**] Aici în sensul de gând [V.V.].

Axiome

I. Toate câte sunt există sau în sine sau în altceva.

II. Ceea ce nu poate fi conceput prin altceva trebuie să fie conceput prin sine.

III. Dată fiind o cauză determinată, rezultă cu necesitate un efect; şi, dimpotrivă, dacă nu este dată nici o cauză determinată, este imposibil să rezulte un efect.

IV. Cunoaşterea efectului atârnă de cunoaşterea cauzei şi o include.

V. Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi înţelese unele prin altele; cu alte cuvinte, ideea unuia nu include ideea celuilalt.

VI. Ideea adevărată trebuie să corespundă obiectului său.

VII. Pentru orice lucru care poate fi conceput inexistent, esenţa sa nu include existenţa.

Propoziţia I

Substanţa este prin natura sa anterioară modificărilor sale.

Demonstraţie: Aceasta reiese în mod evident din def. Ill şi V.

Propoziţia II

Două substanţe care au atribute deosebite nu au nimic comun între ele.

Demonstraţie: Aceasta reiese din def. III. În adevăr, fiecare substanţă trebuie să existe în sine şi trebuie să fie concepută prin sine; cu alte cuvinte, ideea uneia nu cuprinde ideea celeilalte.

Propoziţia III

Lucrurile care nu au nimic între ele nu pot fi unul cauza celuilalt.

Demonstraţie: Dacă nu au nimic comun unul cu altul, urmează (după ax. V) că nici nu pot fi înţelese unul prin altul şi, de aceea, (după ax. IV) unul din ele nu poate fi cauza celuilalt. C.e.d.d.[1]

Propoziţia IV

Două sau mai multe lucruri distincte se deosebesc între ele sau prin diversitatea atributelor substanţelor, sau prin diversitatea modificărilor acestora.

Demonstraţie: Toate câte există sunt în sine sau în altceva (după ax. I); adică (după def. III şi V), nimic nu este dat în afara intelectului decât numai

[1] „Ceea ce era de demonstrat" (nota trad.).

substanţele şi modificările lor. Prin urmare, în afara intelectului, nu este dat nimic prin care mai multe lucruri să poată fi deosebite între ele, afară de substanţe sau, ceea ce este acelaşi lucru (după def. IV), de atribute şi modificările lor. C.e.d.d.

Propoziţia V

În natura lucrurilor nu pot exista două sau mai multe substanţe de aceeaşi natură sau cu acelaşi atribut.

Demonstraţie: Dacă ar exista mai multe substanţe diferite, ar trebui să se distingă între ele sau prin diversitatea atributelor, sau prin diversitatea modificărilor (după prop. prec.). Dacă s-ar deosebi numai prin diversitatea atributelor, atunci s-ar admite că nu există decât o singură substanţă cu acelaşi atribut. Iar dacă ele s-ar deosebi prin diversitatea modificărilor, întrucât substanţa este prin natura ei anterioară modificărilor ei (după prop. I), ar urma că, lăsând la o parte modificările şi considerând-o în ea însăşi, adică (după def. III şi ax. VI), considerând-o corect, n-ar putea să fie concepută ca deosebindu-se de altele; deci nu pot exista mai multe substanţe, ci numai una. C.e.d.d.

Propoziţia VI

O substanţă nu poate să fie produsă de altă substanţă.

Demonstraţie: În natură nu pot exista două substanţe cu acelaşi atribut (după prop. prec.), adică (după prop. II) două substanţe care să aibă ceva comun între ele. De aceea (după prop. III), una nu poate fi cauza alteia; cu alte cuvinte, una nu poate fi produsă de alta. C.e.d.d.

Corolar: De aici urmează că o substanţă nu poate să fie produsă de altceva. Căci în natură nu există nimic în afară de substanţe şi de modificările lor, aşa cum reiese din ax. I şi def. III şi V. Iar o substanţă nu poate fi produsă de o altă substanţă (după prop. prec.). Deci, în chip absolut, o substanţă nu poate fi produsă de altceva. C.e.d.d. [...]

Propoziţia VII

Existenţa ţine de natura substanţei.

Demonstraţie: Substanţa nu poate fi produsă de altceva (după cor. prop. prec.); ea va fi. deci. cauza sa, adică (după def. I) esenţa ei include cu necesitate existenţa sau existenţa ţine de natura ei. C.e.d.d.

Propoziţia VIII

Orice substanţă este cu necesitate infinită.

Demonstraţie: O substanţă cu un atribut nu poate fi decât unică (după prop. V), iar existenţa ţine de natura ei (după prop. VII). Urmează deci, din însăşi natura ei, ca ea să existe fie ca finită, fie ca infinită. Dar nu va putea să existe ca finită, deoarece (după def. II) ar trebui să fie mărginită de o altă substanţă de aceeaşi natură care, la rândul ei, ar trebui să existe cu necesitate (după prop. VII); ar exista astfel două substanţe cu acelaşi atribut, ceea ce (după prop. V) este absurd. Prin urmare, ea este infinită. C.e.d.d. [...]

Nota I[1]: Nu mă îndoiesc că toţi cei care judecă lucrurile confuz şi nu sunt obişnuiţi să le cunoască prin cauzele lor prime cu greu vor putea să înţeleagă dem. prop. VII; aceasta desigur fiindcă ei nu fac deosebirea între modificările substanţelor şi substanţele însele, nici nu ştiu cum se produc lucrurile. De aceea, ei atribuie substanţei originea pe care văd că o au lucrurile naturale; căci acei care nu cunosc adevăratele cauze ale lucrurilor confundă totul şi, fără nici o împotrivire a minţii, îşi închipuie că arborii vorbesc ca oamenii şi că oamenii se nasc atât din piatră cât şi din sămânţă, că orice formă se schimbă în oricare alta. Tot astfel, acei care confundă natura divină cu cea umană atribuie uşor lui Dumnezeu afecte omeneşti, mai ales cât timp nu ştiu cum se produc afectele în suflet. Dacă însă ar da mai multă atenţie naturii substanţei, oamenii nu s-ar mai îndoi câtuşi de puţin de adevărul prop. VII; mai mult, această propoziţie ar fi pentru ei o axiomă şi ar fi socotită printre noţiunile comune. Căci prin substanţă ei ar înţelege ceea ce este în sine şi se concepe prin sine, adică ceva a cărui cunoaştere nu are nevoie de cunoaşterea altui lucru. Dimpotrivă, prin modificări ei ar înţelege ceea ce se află în alt lucru, iar ideea lor se formează din ideea lucrului în care se află: de aceea putem să avem idei adevărate despre modificări care nu există; căci, deşi ele nu au existenţă actuală în afara intelectului, esenţa lor este totuşi cuprinsă în esenţa altui lucru, în aşa fel încât pot fi concepute prin acesta. Dimpotrivă, adevărul substanţelor din afara intelectului nu există decât în ele însele, pentru că sunt concepute prin ele însele. Prin urmare, dacă cineva ar spune că are o idee clară şi distinctă, adică adevărată, despre o substanţă, dar că totuşi se îndoieşte că această substanţă există, ar fi acelaşi lucru ca şi când ar spune că are o idee adevărată dar se îndoieşte de adevărul ei (cum reiese clar pentru cine este destul de atent); sau, dacă cineva ar admite că substanţa este creată, prin aceasta ar admite că o idee falsă a devenit o idee adevărată, ceea ce evident ar fi ceva cum nu se poate concepe mai absurd; tocmai de aceea trebuie să recunoaştem cu necesitate că existenţa substanţei este, ca şi esenţa ei, un adevăr etern. Din toate acestea putem conchide, şi în alt chip, că nu poate

[1] Nota aceasta se referă la prop. precedentă, a VII-a (nota trad.).

exista decât o singură substanţă de aceeaşi natură – ceea ce am crezut că merită osteneala de a fi arătat aici.

Dar, ca să fac aceasta metodic, trebuie să observăm: I) că adevărata definiţie a fiecărui lucru nu cuprinde şi nu exprimă nimic în afara naturii lucrului definit. De unde rezultă: II) că nici o definiţie nu cuprinde şi nu exprimă un număr anumit de indivizi, întrucât ea nu exprimă nimic altceva decât natura lucrului definit. Bunăoară, definiţia triunghiului nu exprimă nimic altceva decât pur şi simplu natura triunghiului, nu un număr anumit de triunghiuri. Trebuie să observăm: III) că fiecare lucru care există are cu necesitate o cauză anumită în virtutea căreia el există. În fine, trebuie să observăm: IV) această cauză în virtutea căreia un lucru există trebuie să fie cuprinsă sau în însuşi natura şi definiţia lucrului existent (dacă este în natura lui să existe), sau să se găsească în afara acestuia.

Din aceste observaţii rezultă că, dacă există în natură un număr anumit de lucruri individuale, ele trebuie să aibă cu necesitate o cauză pentru care există şi pentru care nu sunt nici mai multe, nici mai puţine. Bunăoară, dacă există în natură 20 de oameni (despre care, pentru mai multă claritate, presupun că există în acelaşi timp şi că înaintea lor nu au mai existat alţii în natură), nu va fi suficient (pentru a explica de ce anume există 20 de oameni) să arătăm care este cauza naturii omeneşti în general; ci va trebui să mai arătăm de ce nu există nici mai mulţi, nici mai puţini de 20; întrucât este adevărat (prin obs. III) că orice lucru trebuie cu necesitate să aibă o cauză în virtutea căreia el există. Însă această cauză (după obs. II şi III) nu poate fi cuprinsă în însăşi natura omului, întrucât adevărata definiţie a omului nu cuprinde numărul 20. Aşa încât (după obs. IV) cauza pentru care există aceşti 20 de oameni, şi deci pentru care există fiecare dintr-înşii, trebuie să fie cu necesitate în afara fiecăruia dintr-înşii; şi de aceea trebuie conchis în chip absolut că orice lucru, în natura căruia pot exista mai mulţi indivizi, pentru ca aceştia să existe, trebuie cu necesitate să aibă o cauză externă. Şi fiindcă (pe temeiul celor stabilite în această notă) stă în natura substanţei ca ea să existe, definiţia ei trebuie cu necesitate să cuprindă existenţa, şi deci din simpla ei definiţie trebuie să-i deducem existenţa. Din definiţia ei însă (cum am arătat în obs. II şi III) nu poate să rezulte existenţa mai multor substanţe. Urmează deci cu necesitate, din definiţia substanţei, că nu există decât una singură de aceeaşi natură – cum ne-am propus să dovedim.

Propoziţia IX

Cu cât un lucru este mai real sau mai existent, cu atât are mai multe atribute. [...]

Propoziţia X

Orice atribut al unei substanţe trebuie conceput prin el însuşi. [...]

Propoziţia XI

Dumnezeu sau substanţa alcătuită din atributele infinite, fiecare exprimând o esenţă infinită şi eternă, există cu necesitate.

Demonstraţie: Dacă tăgăduieşte aceasta, gândeşte, dacă se poate, că Dumnezeu nu există. Aşadar (după ax. VII), esenţa lui nu include existenţa. Dar aceasta (prop. VII) este absurd. Deci Dumnezeu există cu necesitate. C.e.d.d. [...]

Altă demonstraţie: A nu fi în stare să existe este pentru un lucru o slăbiciune şi, dimpotrivă, a fi în stare să existe o putere (cum se înţelege de la sine). Dacă deci nu există cu necesitate decât fiinţe finite, urmează că fiinţele finite sunt mai tari decât fiinţa absolut infinită – ceea ce evident este absurd (cum se înţelege de la sine); aşa încât, sau nu există nimic, sau există cu necesitate fiinţa absolut infinită. Însă noi existăm sau în noi, sau în altceva care există cu necesitate (vezi ax. I şi prop. VII). Deci fiinţa absolut infinită, adică (după def. VI) Dumnezeu, există cu necesitate. C.e.d.d.

Notă: În această ultimă demonstraţie, am voit să arăt *a posteriori* existenţa lui Dumnezeu, pentru ca argumentarea să fie înţeleasă mai uşor, nu însă fiindcă, din acelaşi temei, existenţa lui Dumnezeu nu ar rezulta şi a priori. Căci, întrucât a fi în stare să existe este pentru un lucru o putere, rezultă că, cu cât natura unui lucru are mai multă realitate, cu atât el are în sine mai multă putere să existe; astfel fiinţa absolut infinită sau Dumnezeu are în sine, în mod absolut, puterea infinită de a exista, şi de aceea există în mod absolut.

Totuşi poate că mulţi nu vor putea să vadă cu uşurinţă evidenţa acestei argumentări, pentru că s-au deprins să nu ia în consideraţie decât lucruri care datorează existenţa lor cauzelor externe; iar dintre acestea, pe cele care se fac repede, adică pe cele care există cu uşurinţă, ei le văd de asemenea dispărând uşor; dimpotrivă, ei socot că sunt mai anevoie de făcut, adică nu tocmai uşor să existe, acele lucruri pe care le concep ca având mai multe însuşiri. Însă, ca să-i eliberez de aceste prejudecăţi, nu trebuie să arăt aici de ce este adevărat dictonul: „*Ce se face repede piere repede*" sau să arăt dacă, faţă de întreaga natură, toate sunt sau nu sunt deopotrivă de uşoare. Ajunge să notez că nu vorbesc aici despre lucruri care se produc prin cauze externe, ci numai despre substanţe, care (după prop. IV) nu pot fi produse de nici o cauză externă.

În adevăr, lucrurile care se nasc dintr-o cauză exterioară, fie că sunt alcătuite din multe sau din puţine părţi, îşi datoresc toată perfecţia sau realitatea exclusiv puterii cauzei lor externe, aşa încât şi fiinţa lor se naşte exclusiv din perfecţia cauzei externe, nu însă dintr-a lor. Dimpotrivă, toată perfecţia substanţei nu este datorită nici unei cauze externe; de aceea, însăşi existenţa ei trebuie să rezulte exclusiv din natura ei, care astfel nu este decât esenţa ei. Deci perfecţia nu suprimă existenţa unui lucru, ci, dimpotrivă, o

afirmă; imperfecţia însă, dimpotrivă, o suprimă; aşa încât de existenţa nici unui lucru nu putem fi siguri decât de existenţa fiinţei absolut infinite sau perfecte, adică a lui Dumnezeu. Căci, întrucât esenţa lui exclude orice imperfecţie şi include perfecţia absolută, prin chiar aceasta înlătură orice motiv de îndoială cu privire la existenţa lui, şi dă cea mai mare siguranţă într-însa, – cum cred că va apărea vădit pentru oricine va fi cât de cât atent.

Propoziţia XII

Nu poate fi conceput cu adevărat nici un atribut al substanţei din care să rezulte că substanţa s-ar putea diviza. [...]

Propoziţia XIII

Substanţa absolut infinită este inepuizabilă. [...]

Corolar: Din aceasta rezultă că nici o substanţă şi deci nici o substanţă corporală, întrucât este o substanţă, nu este divizibilă. [...]

Propoziţia XIV

În afară de Dumnezeu nu poate nici să existe, nici să fie concepută o altă substanţă. [...]

Corolarul I: De aici rezultă foarte clar: I) că Dumnezeu este unic, adică (după def. VI) în natură nu există decât o singură substanţă, iar aceasta este absolut infinită, cum am arătat în nota la prop. X.

Corolarul II: Mai rezultă II) că întinderea şi cugetarea sunt sau atribute ale lui Dumnezeu, sau (după ax. I) modificări ale atributelor lui.

Propoziţia XV

Tot ce există se găseşte în Dumnezeu şi nimic nu poate să existe, nici să fie conceput fără Dumnezeu. [...]

Propoziţia XVI

Din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte o infinitate de lucruri dintr-o infinitate de moduri (adică tot ce poate concepe un intelect infinit). [...]

Corolarul I: De aici rezultă: I) că Dumnezeu este cauza producătoare a tuturor lucrurilor pe care le poate concepe un intelect infinit.

Corolarul II: De aici rezultă: II) că Dumnezeu este cauză prin sine, nu prin întâmplare.

Corolarul III: În sfârşit, mai rezultă: III) că Dumnezeu este absolut cauză primă.

Propoziţia XVII

Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale şi neconstrâns de nimeni. [...]

Corolarul I: De aici rezultă: I) că nu există nici o cauză, în afară de perfecţia naturii sale, care din exterior sau din interior să-l împingă pe Dumnezeu să acţioneze.

Corolarul II: Mai rezultă: II) că numai Dumnezeu este cauză liberă. Căci numai Dumnezeu există numai prin necesitatea naturii sale (după prop. XI şi cor. I al prop. XIV) şi lucrează numai din necesitatea naturii sale (după prop. prec.). Deci (după def. VII) numai el este cauză liberă. C.e.d.d.

Notă: Unii cred că Dumnezeu este cauză liberă, pentru că el poate, socot ei, să facă aşa fel ca lucrurile care am spus că rezultă din natura sa, adică lucrurile care stau în puterea sa, să nu se producă sau să nu fie produse de către el. Însă aceasta este ca şi cum ei ar spune că Dumnezeu poate să facă aşa fel ca din natura triunghiului să nu rezulte că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte; sau ca dintr-o cauză dată să nu urmeze un efect – ceea ce este absurd. Voi arăta însă numaidecât şi fără ajutorul propoziţiei acesteia că nici intelectul, nici voinţa nu aparţin naturii lui Dumnezeu[1].

Ştiu bine că sunt mulţi care socot că pot dovedi că naturii divine îi aparţine cel mai înalt intelect şi o voinţă liberă; căci ei spun că nu cunosc nici un lucru mai desăvârşit, pe care să-l poată atribui lui Dumnezeu, decât ceea ce constituie în noi cea mai mare desăvârşire. Apoi, deşi ei concep pe Dumnezeu ca fiind în act supremul intelect, totuşi ei nu cred că el poate face să existe toate acele lucruri pe care le cunoaşte în act, căci ei socot că în chipul acesta se distruge puterea lui Dumnezeu. Dacă, spun ei, Dumnezeu le-ar fi creat pe toate câte există în intelectul său, atunci el n-ar fi putut crea nimic în plus, ceea ce cred că nu se împacă cu atotputernicia lui Dumnezeu; astfel ei au preferat să admită un Dumnezeu nepăsător la toate şi care nu creează nimic altceva decât ceea ce el a hotărât să creeze printr-o anumită voinţă absolută.

Dar eu cred că am arătat îndeajuns de limpede (vezi prop. XVI) că din puterea supremă a lui Dumnezeu sau din natura sa infinită au decurs sau decurg în chip necesar, totdeauna cu aceeaşi necesitate, infinite lucruri dintr-o infinitate de moduri, în acelaşi chip în care din natura triunghiului rezultă din veşnicie şi pentru veşnicie că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două

[1] În înţelesul că pentru Dumnezeu a concepe şi a produce ceva ar fi unul şi acelaşi lucru (nota trad.).

unghiuri drepte. Iată de ce atotputernicia lui Dumnezeu a existat în act din veşnicie şi va rămâne în veşnicie în aceeaşi actualitate. Iar în chipul acesta atotputernicia lui Dumnezeu este, cel puţin după părerea mea, statornicită cu mult mai desăvârşit.

Mai mult, adversarii mei par (dacă îmi este îngăduit să vorbesc deschis) că tăgăduiesc atotputernicia lui Dumnezeu. Căci ei sunt constrânşi să spună că Dumnezeu gândeşte o infinitate de lucruri creabile, pe care însă nu le-ar putea crea niciodată. Pentru că altfel, după ei, dacă el le-ar crea pe toate câte gândeşte, el şi-ar epuiza atotputernicia şi s-ar face pe sine nedesăvârşit. Pentru ca deci să stabilească perfecţia lui Dumnezeu, ei sunt siliţi să admită în acelaşi timp că el nu le poate face pe toate câte sunt în puterea sa; iar eu nu văd ceva care să se împace mai puţin cu atotputernicia lui Dumnezeu sau ceva mai absurd care să poată fi născocit.

Apoi, ca să spun ceva şi despre voinţa pe care o atribuim în mod obişnuit lui Dumnezeu, dacă anume intelectul şi voinţa ţin de esenţa eternă a lui Dumnezeu, atunci trebuie înţeles desigur prin fiecare din aceste atribute altceva decât înţeleg oamenii în mod obişnuit. Căci intelectul şi voinţa care ar constitui esenţa lui Dumnezeu ar trebui să difere cu totul de intelectul şi de voinţa noastră, şi în afară de nume să aibă comun între ele tot atât cât au comun între ei Câinele, constelaţia de pe cer, şi câinele, animalul care latră. Ceea ce voi dovedi în felul următor. Dacă natura divină are intelect, el nu va putea fi, ca intelectul nostru, posterior prin natură (cum vor cei mai mulţi) sau simultan cu lucrurile pe care le cunoaşte, întrucât Dumnezeu este anterior tuturor lucrurilor fiind cauza care le produce (după cor. I al prop. XVI); ci, dimpotrivă, adevărul şi esenţa formală[1] a lucrului este de aceea aşa, pentru că ele aşa există obiectiv[2] în intelectul lui Dumnezeu. De aceea intelectul lui Dumnezeu, întrucât este conceput ca esenţă a lui Dumnezeu, este realmente cauza lucrurilor, atât în ce priveşte esenţa, cât şi în ce priveşte existenţa; ceea ce pare că au înţeles acei care au afirmat că intelectul, voinţa şi puterea lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru.

Întrucât deci intelectul lui Dumnezeu este cauza unică a lucrurilor, adică (cum am arătat) atât a esenţei cât şi a existenţei lor, el trebuie cu necesitate să se deosebească de ele atât sub raportul esenţei, cât şi sub cel al existenţei. Căci efectul diferă de cauza sa tocmai prin aceea că atârnă de cauza sa. Bunăoară un om este cauza existenţei nu însă a esenţei altui om; căci esenţa aceasta este un adevăr veşnic; şi, prin urmare, ei pot sub raportul esenţei să se acorde pe deplin, însă sub raportul existenţei trebuie să se deosebească; şi de aceea, dacă existenţa unuia va pieri, nu va pieri deopotrivă şi a celuilalt; dacă însă esenţa unuia s-ar putea distruge şi falsifica, se va distruge şi esenţa celuilalt. Din care motiv, un lucru care este cauza atât a esenţei, cât şi a existenţei unui anumit efect, trebuie să se deosebească de acest efect atât în

[1] Adică reală – în sens aristotelic (nota trad.).
[2] Adică reprezentate ca obiecte (nota trad.).

ce priveşte esenţa, cât şi în ce priveşte existenţa. Însă intelectul lui Dumnezeu este cauză atât a esenţei, cât şi a existenţei intelectului nostru; deci intelectul lui Dumnezeu, într-atât cât îl concepem ca alcătuind esenţa divină, se deosebeşte de intelectul nostru sub raportul esenţei, cât şi sub cel al existenţei, şi nu poate să se potrivească cu intelectul nostru în nici o privinţă în afară de nume – cum spuneam.

În ce priveşte voinţa, argumentarea se face în acelaşi chip – cum poate vedea oricine cu uşurinţă.

Propoziţia XVIII

Dumnezeu este cauza imanentă şi nu transcendentă a tuturor lucrurilor. [...]

Propoziţia XIX

Dumnezeu sau toate atributele lui Dumnezeu sunt eterne. [...]

Propoziţia XX

Existenţa şi esenţa lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru. [...]

Corolarul I: De aici rezultă: I) că existenţa lui Dumnezeu, ca şi esenţa lui, este un adevăr veşnic.

Corolarul II: Mai rezultă: II) că Dumnezeu sau toate atributele lui sunt neschimbătoare. Căci, dacă s-ar schimba sub raportul existenţei, ar trebui de asemenea (după prop. prec.) să se schimbe şi sub acela al esenţei, adică (cum se înţelege de la sine) din adevărate să devină false – ceea ce este absurd.

Propoziţia XXI

Toate câte rezultă din natura absolută a vreunui atribut al lui Dumnezeu trebuie să fie şi infinite şi să existe întotdeauna, adică ele sunt şi eterne şi infinite prin acelaşi atribut. [...]

Propoziţia XXII

Tot ce rezultă dintr-un atribut oarecare al lui Dumnezeu, întrucât este afectat de o modificare care, datorită acestui atribut, există cu necesitate şi este infinită, trebuie de asemenea să existe cu necesitate şi să fie infinit. [...]

Propoziţia XXIII

Orice mod care există cu necesitate şi este infinit a trebuit să rezulte cu necesitate sau din natura absolută a vreunui atribut al lui Dumnezeu, sau dintr-un atribut oarecare afectat de o modificare care există cu necesitate şi este infinită. [...]

Propoziţia XXIV

Esenţa lucrurilor produse de Dumnezeu nu include existenţa. [...]

Corolar: De aici rezultă că Dumnezeu nu este numai cauza pentru care lucrurile încep să existe, ci şi pentru care ele persistă în existenţa lor; sau (ca să ne folosim de un termen scolastic) Dumnezeu este *causa essendi* a lucrurilor. Căci, fie că lucrurile există, fie că ele nu există, ori de câte ori luăm în considerare esenţa lor, noi găsim că ea nu include nici existenţa, nici durata; şi astfel esenţa lor nu poate fi cauza nici a existenţei, nici a duratei lor; ci poate fi numai Dumnezeu, căci numai naturii sale îi aparţine existenţa (după cor. I al prop. XIV).

Propoziţia XXV

Dumnezeu nu este numai cauza producătoare a existenţei lucrurilor, ci şi a esenţei lor. [...]

Corolar: Lucrurile particulare nu sunt decât modificări sau moduri ale atributelor lui Dumnezeu prin care atributele lui Dumnezeu sunt exprimate într-un chip anumit şi determinat. Aceasta se dovedeşte clar prin prop. XV şi prin def. V.

Propoziţia XXVI

Un lucru determinat să facă ceva a fost determinat în chip necesar de Dumnezeu; iar lucrul care nu este determinat de Dumnezeu nu se poate determina de la sine la acţiune. [...]

Propoziţia XXVII

Un lucru care este determinat de Dumnezeu să facă ceva nu se poate face pe sine nedeterminat. [...]

Propoziţia XXVIII

Orice lucru particular sau orice lucru care este finit şi are o existenţă determinată nu poate nici să existe, nici să fie determinat să facă ceva, dacă nu este determinat să existe şi să facă ceva de către o altă cauză, care de asemenea este finită şi are o esenţă determinată; la rândul ei, această cauză nu poate nici să existe, nici să fie determinată să facă ceva decât dacă este determinată să existe şi să facă ceva de către o alta, care de asemenea este finită şi are o existenţă determinată, şi tot aşa la infinit. [...]

Propoziţia XXIX

În natură nimic nu este contingent, ci toate sunt determinate să existe şi să acţioneze într-un anumit fel, din necesitatea naturii lui Dumnezeu. [...]

Notă: Înainte de a păşi mai departe, vreau să explic acum, sau mai bine zis să atrag atenţia, ce trebuie să se înţeleagă prin *natura naturantă* şi prin *natura naturată*[1]. Chiar şi din cele spuse până acum cred că reiese că prin natura naturantă trebuie să înţelegem ceea ce este în sine şi se concepe prin sine, adică acele atribute ale substanţei care exprimă o esenţă eternă şi infinită, adică pe Dumnezeu (după cor. I al prop. XIV şi cor. II al prop. XVII) întrucât este considerat cauză liberă. În schimb, prin natura naturată înţeleg tot ceea ce derivă din necesitatea naturii lui Dumnezeu sau din fiecare din atributele lui, adică toate modurile atributelor lui Dumnezeu întrucât sunt privite ca lucruri care sunt în Dumnezeu şi care nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără Dumnezeu.

Propoziţia XXX

Intelectul, fie că este în act finit, fie că este în act infinit, trebuie să înţeleagă atributele lui Dumnezeu şi modificările lui Dumnezeu, şi nimic altceva. [...]

Propoziţia XXXI

Intelectul în act, fie finit, fie infinit, ca şi voinţa, dorinţa, iubirea şi altele, trebuie atribuite naturii naturate, nu celei naturante. [...]

Notă: Motivul pentru care vorbesc aici despre intelectul care există în act nu este fiindcă admit că există un intelect potenţial; ci, pentru că doresc să înlătur orice confuzie, n-am vrut să vorbesc decât despre lucrul pe care îl percepem cel mai clar, şi anume despre însăşi acţiunea de a înţelege, pe care noi o percepem cel mai clar. Căci noi nu putem înţelege nimic care să nu ne ducă la o mai desăvârşită cunoaştere a acţiunii de a înţelege.

Propoziţia XXXII

Voinţa nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară. [...]

Corolarul I: Rezultă de aici: I) că Dumnezeu nu acţionează cu libertate de voinţă.

Corolarul II: Mai rezultă: II) că voinţa şi intelectul sunt faţă de natura lui Dumnezeu ca mişcarea şi repausul, şi că ele sunt ca toate lucrurile naturale,

[1] Deosebire de origine neoplatonică. Ea a avut încă din secolul al XIII-lea semnificaţia pe care i-o dă Spinoza (nota trad.).

care (după prop. XXIX) trebuie să fie determinate de către Dumnezeu ca să existe şi să acţioneze într-un anumit chip. Căci voinţa, ca toate celelalte lucruri, are nevoie de o cauză de care să fie determinată să existe şi să acţioneze într-un anumit chip. Şi cu toate că dintr-o voinţă sau dintr-un intelect dat rezultă o infinitate de lucruri, totuşi nu se poate spune că Dumnezeu acţionează cu libertate de voinţă, cum nu se poate spune, pe temeiul acelora care rezultă din mişcare şi din repaus (căci şi din acestea rezultă o infinitate de lucruri), că el acţionează datorită libertăţii mişcării şi repausului. De aceea voinţa nu ţine mai mult de natura lui Dumnezeu decât celelalte lucruri naturale, ci ea este faţă de această natură în acelaşi raport ca şi mişcarea şi repausul şi toate celelalte care am arătat că rezultă din necesitatea naturii divine şi sunt determinate de către ea să existe şi să acţioneze într-un anumit chip.

Propoziţia XXXIII

Lucrurile n-au putut să fie produse de Dumnezeu nici în alt chip, nici în altă ordine decât în aceea în care au fost produse.

Nota I: După ce am dovedit mai clar ca lumina zilei că nu există absolut nimic în lucruri care să ne îndreptăţească să le numim contingente, vreau să explic acum în puţine cuvinte ce trebuie să înţelegem prin contingent; dar mai întâi ce trebuie să înţelegem prin necesar şi prin imposibil. Se spune că un lucru oarecare este necesar fie pe temeiul esenţei sale, fie pe temeiul cauzei sale. Căci existenţa unui lucru rezultă în mod necesar fie din esenţa şi definiţia lui însuşi, fie dintr-o anumită cauză producătoare. Apoi, pentru aceleaşi motive se spune că un lucru este imposibil; anume, fie pentru că esenţa sau definiţia lui include o contradicţie, fie pentru că nu există nici o cauză externă dată care să fie determinată să producă un atare lucru. Însă nu există nici un motiv pentru care să se spună că un lucru este contingent decât dintr-o lipsă a cunoaşterii noastre. Căci un lucru despre a cărui esenţă noi nu ştim că include vreo contradicţie sau despre care noi ştim sigur că nu include nici o contradicţie, şi totuşi nu putem afirma nimic sigur despre existenţa lui, fiindcă ordinea cauzelor ne este ascunsă, un astfel de lucru nu va putea niciodată să ne pară nici necesar, nici imposibil, din care motiv îl numim fie contingent, fie posibil.

Nota II: Din cele de până acum rezultă cu claritate că lucrurile au fost produse de către Dumnezeu cu cea mai mare perfecţie, deoarece ele au rezultat cu necesitate dintr-o natură dată, care este cea mai perfectă. Dar aceasta nu-i atribuie lui Dumnezeu nici o perfecţie, căci perfecţia lui însuşi ne constrânge să afirmăm aceasta. Mai mult, din afirmaţia contrară ar rezulta limpede (cum am arătat mai sus) că Dumnezeu nu este absolut perfect; pentru că, dacă lucrurile ar fi fost produse în alt chip, ar fi trebuit să-i atribuim lui Dumnezeu o altă natură, diferită de cea pe care am fost constrânşi să i-o atribuim ţinând seama că este fiinţa absolut perfectă. Totuşi, nu mă îndoiesc

că mulţi resping această părere ca absurdă, fără să vrea să-şi ostenească mintea pentru examinarea ei, iar aceasta nu din altă pricină decât că sunt deprinşi să-i atribuie lui Dumnezeu o altă libertate, cu totul diferită de aceea care i-a fost atribuită de noi (def. VII), anume voinţa absolută. Totuşi, nu mă îndoiesc că, dacă ei ar voi să reflecteze la acest lucru şi să cântărească cum se cuvine înlănţuirea demonstraţiilor noastre, ar respinge cu totul acest fel de libertate pe care o atribuie lui Dumnezeu, nu numai ca pe ceva neserios, ci şi ca pe o mare piedică în calea ştiinţei.

Nu este nevoie să mai repet aici ce am spus în nota prop. XVII. Totuşi, în sprijinul celor susţinute voi mai arăta că, chiar dacă se acceptă că voinţa ţine de esenţa lui Dumnezeu, nu rezultă mai puţin din perfecţia lui că lucrurile n-au putut fi create de Dumnezeu nici în alt chip, nici în altă ordine. Aceasta va fi uşor de arătat dacă vom avea în vedere mai întâi ceea ce acceptă ei înşişi, anume că depinde numai de hotărârea şi de voinţa lui Dumnezeu ca orice lucru să fie ceea ce este. Căci altfel Dumnezeu n-ar fi cauza tuturor lucrurilor. Apoi, ei acceptă că toate hotărârile lui Dumnezeu au fost date din veşnicie de către el însuşi. Dacă ar fi altfel, atunci s-ar susţine că Dumnezeu este imperfect şi nestatornic. Însă, cum în veşnicie nu există nici *cândva*, nici *înainte*, nici *după*, rezultă de aici, adică numai din perfecţia lui, că Dumnezeu n-a putut niciodată, nici nu va putea vreodată să hotărască altfel; sau că Dumnezeu nu există înaintea hotărârilor sale, nici nu poate să existe fără ele.

Însă, susţin ei, chiar dacă s-ar presupune că Dumnezeu a creat o altă natură sau el ar fi hotărât din veşnicie altceva cu privire la natură şi la ordinea ei, tot n-ar rezulta de aici o imperfecţie în Dumnezeu. Dar, dacă ei spun asta, ei admit în acelaşi timp că Dumnezeu îşi poate schimba hotărârile. Căci dacă Dumnezeu ar fi hotărât în privinţa naturii şi a ordinii acesteia altceva decât ceea ce a hotărât, cu alte cuvinte, dacă el ar fi voit şi ar fi conceput natura altfel, el ar fi avut cu necesitate un alt intelect decât are acum şi o altă voinţă decât o are acum. Iar dacă este îngăduit a-i atribui lui Dumnezeu alt intelect şi o altă voinţă fără a schimba ceva din esenţa şi din perfecţia sa, atunci din ce cauză n-ar putea acum să-şi schimbe hotărârile privitoare la lucrurile create rămânând totuşi la fel de perfect? Căci, faţă de esenţa şi de perfecţia lui Dumnezeu, intelectul şi voinţa lui referitoare la lucrurile create şi la ordinea lor sunt totdeauna aceleaşi, oricum le-am concepe.

De altă parte, toţi filosofii pe care-i cunosc admit că în Dumnezeu nu există potenţial un intelect, ci numai în act. Dar fiindcă, după cum admit de asemenea cu toţii, intelectul şi voinţa sa nu se deosebesc de esenţa sa, rezultă deci şi de aici că, dacă Dumnezeu ar avea în act un alt intelect şi o altă voinţă, şi esenţa lui ar fi cu necesitate alta; şi deci (cum am conchis de la început), dacă lucrurile ar fi fost create de către Dumnezeu altfel decât sunt acum, intelectul şi voinţa lui Dumnezeu, adică (aşa cum se admite) esenţa lui ar trebui să fie alta – ceea ce este absurd.

Fiindcă deci lucrurile n-au putut fi create de Dumnezeu nici în alt fel, nici în altă ordine, şi fiindcă acest adevăr rezultă din suprema perfecţie a lui

Dumnezeu, nu va exista desigur nici un argument temeinic care să ne poată convinge şi să ne facă să credem că Dumnezeu n-a voit să le creeze pe toate câte există în intelectul său cu aceeaşi perfecţie cu care acesta le concepe. Dar ei[1] vor mai spune că în lucruri nu există nici perfecţie, nici imperfecţie; ci ceea ce există într-însele şi face ca ele să fie perfecte sau imperfecte, şi să fie numite bune şi rele depinde numai de voinţa lui Dumnezeu; iar de aici rezultă că, dacă Dumnezeu ar fi voit, el ar fi putut face ca ceea ce acum este perfecţie să fie culmea imperfecţiei, şi invers. Dar ce înseamnă aceasta decât a susţine pe faţă că Dumnezeu, care înţelege cu necesitate ceea ce vrea, ar putea, dacă ar vrea, să înţeleagă lucrurile altfel decât le înţelege? Ceea ce (cum am arătat adineauri) este o mare absurditate. De aceea pot să întorc argumentul după cum urmează. Toate atârnă de voinţa lui Dumnezeu. Pentru ca deci lucrurile să fie altfel, ar trebui de asemenea cu necesitate ca voinţa lui Dumnezeu să fie alta; însă voinţa lui Dumnezeu nu poate fi alta (cum tocmai am arătat că rezultă foarte evident din perfecţia lui Dumnezeu). Deci nici lucrurile nu pot fi altfel. Mărturisesc că această părere, care subordonează totul nu ştiu cărei voinţe nepăsătoare a lui Dumnezeu şi care susţine că toate atârnă de bunul lui plac, se îndepărtează mai puţin de adevăr decât părerea acelora care susţin că Dumnezeu le face pe toate având în vedere binele. Căci aceştia parcă admit în afara lui Dumnezeu ceva care nu depinde de Dumnezeu şi la care Dumnezeu priveşte, în acţiunea lui, ca la un model, sau spre care năzuieşte ca spre un anumit scop. Aceasta în realitate nu este nimic altceva decât a-l supune pe Dumnezeu destinului – şi nu se poate susţine ceva mai absurd despre Dumnezeu, care, aşa cum am arătat, este prima şi singura cauză liberă atât a esenţei, cât şi a existenţei tuturor lucrurilor. De aceea este inutil să pierd timp ca să resping o atare absurditate.

Propoziţia XXXIV

Puterea lui Dumnezeu este însăşi esenţa lui. [...]

Propoziţia XXXV

Tot ce concepem ca fiind în puterea lui Dumnezeu există în chip necesar. [...]

Propoziţia XXXVI

Nu există nimic din a cărui natură să nu rezulte vreun efect. [...]

[1] Referire la cartezieni (nota trad.).

G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*[*]

1. *Monada*, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decât o substanţă simplă, care intră în tot ce e compus; *simplă*, adică fără părţi.

2. Şi trebuie să existe substanţe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decât o îngrămădire, adică un *agregat* al celor simple.

3. Însă acolo unde nu sunt părţi nu este nici întindere, nici figură, nici nu e posibilă divizibilitatea; şi aceste monade sunt adevăraţi atomi ai naturii şi, într-un cuvânt, elementele lucrurilor.

4. De asemenea, nu avem să ne temem de disoluţia lor, căci nu există vreun chip în care să poată fi concepută pieirea unei substanţe simple, în mod natural.

5. În virtutea aceluiaşi temei, nu există nici un mod în care o substanţă simplă să poată lua fiinţă în chip natural, de vreme ce ea nu se poate forma prin compunere.

6. Se poate spune astfel că monadele nu pot începe şi nu pot lua sfârşit decât dintr-o dată, că ele nu pot începe decât prin creaţie şi nu pot sfârşi decât prin anihilaţie; pe când ceea ce este compus începe sau sfârşeşte prin părţi.

7. Nu se poate explica, iarăşi, prin nici un mijloc, cum ar putea o monadă să fie alterată, adică schimbată în interiorul ei de altă monadă, de vreme ce nimic nu poate fi transpus în ea; nici nu putem concepe în ea vreo mişcare internă care să poată fi provocată, dirijată, amplificată sau diminuată înăuntrul ei, aşa cum e cu putinţă în lucrurile compuse, unde există schimbări între părţi. Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieşi ceva. Accidentele nu se pot desprinde de substanţă şi nu se pot plimba pe afară, cum făceau altădată speciile sensibile ale scolasticilor. Aşadar, nici substanţă, nici accident nu poate pătrunde din afară într-o monadă.

8. Totuşi, monadele trebuie să aibă unele calităţi, altfel ele n-ar poseda nici măcar fiinţă. Şi dacă substanţele simple nu s-ar deosebi între ele prin

[*] Din vol. G.W. Leibniz, *Opere filosofice* I. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972 (traducere de Constantin Floru).

calităţile lor, n-ar exista nici un mijloc prin care să ne dăm seama de vreo schimbare în lucruri, căci ceea ce se află în compus nu poate veni decât din ingredientele simple, iar monadele fiind lipsite de calităţi nu ar putea fi distinse una de alta, ele nefiind deosebite nici în cantitate; în consecinţă, admiţând că spaţiul e plin, în cursul mişcării fiece loc n-ar primi decât mereu echivalentul a ceea ce avusese înainte, încât o stare a lucrurilor n-ar putea fi deosebită de alta.

9. Trebuie chiar ca fiece monadă să fie diferită de oricare alta; căci în natură nu există niciodată două făpturi cu desăvârşire una ca cealaltă şi în care să nu putem găsi nici o deosebire internă, sau întemeiată pe o determinaţie intrinsecă.

10. Socotesc de asemenea admis că tot ce e creat – aşadar şi monada creată – este supus schimbării, ba chiar că această schimbare este continuă în fiecare monadă.

11. Urmează din cele spuse că schimbările naturale ale monadelor vin dintr-un *principiu intern*, întrucât o cauză externă n-ar putea pătrunde în interiorul monadei.

12. Pe lângă principiul schimbării însă, trebuie să mai existe în ele şi o *detaliere a ceea ce se schimbă*, care să constituie, pentru a spune aşa, specificarea şi varietatea substanţelor simple.

13. Detalierea aceasta trebuie să îmbrăţişeze o multiplicitate în unitate, adică în simplu. Căci orice schimbare naturală făcându-se treptat, ceva se schimbă şi ceva rămâne; în consecinţă, trebuie să existe în substanţa simplă o pluralitate de afecţii şi de raporturi, deşi într-însa nu există părţi.

14. Starea trecătoare care îmbrăţişează şi reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanţa simplă, nu este altceva decât ceea ce numim *percepţie* – pe care trebuie să o deosebim de apercepţie, adică de conştiinţă, cum se va vedea în cele ce urmează. Şi în acest punct cartezienii au făcut o greşeală gravă, neţinând socoteală de percepţiile de care nu suntem conştienţi. Lucrul acesta i-a făcut să creadă că singure spiritele ar fi monade şi că n-ar exista suflete proprii animalelor, nici alte entelehii; tot datorită acestui lucru, ei au confundat, cu vulgul, un leşin îndelungat cu o moarte adevărată – ceea ce i-a făcut să cadă în prejudecata scolastică a sufletelor complet separate –, ba chiar a întărit în spiritele rătăcite părerea că sufletele sunt muritoare.

15. Acţiunea principiului intern care produce schimbarea, adică trecerea de la o percepţie la alta, poate fi numită *apetiţiune*; e adevărat că apetitul nu poate ajunge totdeauna deplin, la întreaga percepţie către care tinde; el dobândeşte însă totdeauna ceva dintr-însa şi ajunge la percepţii noi.

16. Constatăm în noi înşine, prin experienţă, o multiplicitate în substanţa simplă, atunci când ne dăm seama că cea mai neînsemnată cugetare de care suntem conştienţi cuprinde o varietate în obiectul ei. Toţi cei care admit că sufletul e o substanţă simplă trebuie să admită, aşadar, această multiplicitate în monadă; iar domnul Bayle n-ar fi trebuit să găsească dificultăţi în teza aceasta, aşa cum a făcut în *Dicţionarul* său, la articolul *Rorarius*.

17. Trebuie să se recunoască, pe de altă parte, că *percepţia*, şi ceea ce depinde de ea, *nu se poate explica prin temeiuri mecanice*, adică prin figuri şi mişcări. Şi dacă ne-am închipui că ar exista o maşină a cărei structură ar da naştere la cugetare, simţire şi percepţie, am putea-o concepe destul de mare – păstrând aceleaşi proporţii – ca să putem intra într-însa ca într-o moară. Acestea fiind admise, vizitând-o înăuntru, nu am găsi decât piese împingându-se unele pe altele, dar niciodată ceva cu care să explicăm o percepţie. Explicaţia percepţiei trebuie să o căutăm, aşadar, în substanţa simplă şi nu în ceea ce este compus, adică în maşină. De altfel, nici nu putem găsi altceva în substanţa simplă decât percepţii şi schimbările lor. Numai în acestea, iarăşi, pot consista *acţiunile interne* ale substanţelor simple.

18. S-ar putea da numele de entelehii tuturor substanţelor simple sau monadelor create, căci ele au într-însele o perfecţiune anumită (ἔχουσι τὸ ἐντελές); există în ele o suficienţă (αὐτάρχεια) care le face să fie izvorul acţiunilor interne ale lor şi – ca să spunem astfel – automate incorporale.

19. Dacă vrem să numim suflet tot ce posedă *percepţii* şi *apetiţiuni*, în sensul general pe care l-am explicat mai sus, toate substanţele simple, adică monadele create, ar putea fi numite suflete; fiindcă însă conştiinţa este ceva mai mult decât o simplă percepţie, sunt de acord să ne mulţumim cu numele general de monade sau de entelehii pentru substanţele simple care nu au decât percepţie, şi să numim *suflete* numai pe acelea a căror percepţie este mai distinctă şi însoţită de memorie.

20. Căci cunoaştem în noi înşine, din experienţă, o stare în care nu ne mai amintim de nimic şi nu avem nici o percepţie distinctă – de pildă, atunci când cădem în leşin sau când suntem cuprinşi de un somn greu, fără visuri. În această stare, sufletul nu se deosebeşte simţitor de o monadă; dar cum starea aceasta nu durează şi el se smulge dintr-însa, sufletul e mai mult decât o monadă simplă.

21. De aici însă nu urmează că substanţa simplă nu ar avea deci nici o percepţie. Lucrul acesta nu este cu putinţă, din înseşi cauzele pe care le-am spus mai sus; căci ea nu poate pieri, iar pe de altă parte nu ar putea subzista fără o afecţiune, care nu este altceva decât percepţia sa. Dar când avem o mare mulţime de mici percepţii, în care nimic nu e distinct, suntem ameţiţi; aşa cum se întâmplă când ne învârtim de mai multe ori în jurul nostru în acelaşi sens, fără să ne oprim, şi ne apucă o ameţeală care ne poate duce la leşin şi ne împiedică să mai distingem ceva. Şi moartea poate pune pentru un timp animalele în starea asta.

22. Fiindcă însă orice stare prezentă a unei substanţe simple este, în chip natural, o urmare a stării sale precedente, aşa încât prezentul ei cuprinde în sine viitorul.

23. Nu se poate, de vreme ce trezindu-ne din leşin *luăm cunoştinţă* de percepţiile noastre, să nu fi avut percepţii şi imediat înainte, deşi nu am fost conştienţi de ele: căci în chip natural o percepţie nu poate veni decât din altă

percepţie, aşa cum o mişcare nu poate proveni în mod natural decât din altă mişcare.

24. Se vede de aici că dacă n-am avea în percepţiile noastre nimic distinct şi, ca să zicem aşa, mai pronunţat şi de un gust mai viu, ne-am afla mereu în stare de leşin. Şi aceasta este starea monadelor cu totul nude.

25. De altfel, că natura a dat animalelor percepţii pronunţate vedem din grija pe care a avut-o să le procure organe care adună mai multe raze de lumină sau mai multe ondulaţii ale aerului, ca să le dea prin reunirea lor mai multă eficacitate. Ceva asemănător există în miros, în gust, în pipăit şi poate în multe alte simţuri care nu ne sunt cunoscute. Voi explica mai târziu cum ceea ce are loc în suflet reprezintă ceea ce se petrece în organe.

26. Memoria procură sufletelor un fel de *consecuţie*, care imită raţiunea, dar pe care trebuie să o distingem de aceasta. În adevăr, animalele, când percep un lucru care le impresionează şi de la care au mai avut înainte o percepţie asemănătoare, se aşteaptă – datorită reprezentării pe care au păstrat-o în memorie – să urmeze ceea ce a fost legat de acel lucru, în percepţia precedentă, şi sunt înclinate către simţiri analoge celor pe care le-au încercat atunci. De exemplu: când se arată câinilor bâtul, ei îşi amintesc de durerea pe care le-a cauzat-o acesta, scot ţipete şi fug.

27. Imaginea vie care le izbeşte şi le mişcă provine însă fie din intensitatea, fie din mulţimea percepţiilor precedente. Căci adesea o impresie puternică produce, dintr-o dată, efectul pe care-l are o *deprindere* îndelungată sau repetarea multor percepţii puţin intense.

28. În măsura în care consecuţia percepţiilor lor se face doar potrivit principiului memoriei, oamenii acţionează ca animalele; ei se aseamănă cu medicii empirici care au numai practică, fără teorie; şi în trei sferturi din acţiunile noastre noi nu suntem decât „empirici". De pildă, când aşteptăm să fie mâine ziuă acţionăm empiric, pentru că aşa s-au petrecut mereu lucrurile până acum. Astronomul singur deduce aceasta din temeiuri raţionale.

29. Însă ceea ce ne deosebeşte de simplele animale este cunoştinţa adevărurilor necesare şi eterne; datorită ei avem *raţiunea* şi ştiinţele şi ne ridicăm la cunoştinţa de noi înşine şi de Dumnezeu. Şi aceasta se numeşte, în noi, suflet raţional sau *spirit*.

30. Tot prin cunoştinţa adevărurilor necesare şi prin abstracţiile lor suntem ridicaţi până la *actele reflexive*, care ne fac să cugetăm la ceea ce numim *eu* şi să ne dăm seama că aceasta sau altă determinaţie se află în noi; şi astfel, cugetând la noi, cugetăm la fiinţă, la substanţă, la ce este simplu şi ce este compus, la ceea ce e imaterial şi la Dumnezeu el însuşi, concepând că ceea ce în noi e mărginit, într-însul este fără margini. Iar actele acestea reflexive ne procură principalele obiecte ale raţionamentelor noastre.

31. Raţionamentele noastre sunt întemeiate pe *două mari principii, principiul contradicţiei*, în virtutea căruia socotim *fals* tot ce cuprinde în sine o contradicţie, şi *adevărat*, ceea ce este opus falsului, adică în contradicţie cu acesta;

32. Şi *principiul raţiunii suficiente*, în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziţie veridică, fără să existe un temei, o raţiune suficientă pentru care lucrurile sunt aşa şi nu altfel, deşi temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute.

33. Există de asemenea două feluri de *adevăruri*, cele de *raţionament* şi cele de *fapt*. Adevărurile de raţionament sunt necesare şi opusul lor e imposibil, iar cele de *fapt* sunt contingente şi opusul lor este posibil. Când un adevăr este necesar, îi putem găsi temeiul prin analiză, rezolvându-l în idei şi adevăruri mai simple, până ajungem la cele primitive.

34. Astfel, *teoremele* speculaţiei şi *canoanele* practicii sunt reduse de matematicieni pe calea analizei la *definiţii, axiome* şi *postulate.*

35. În cele din urmă există *idei simple*, pe care nu le putem defini; există de asemenea axiome şi postulate, într-un cuvânt, *principii primitive*, care nu pot fi dovedite şi nici nu au nevoie de dovadă; acestea sunt *propoziţiile identice*, opusul cărora conţine o contradicţie expresă.

36. Dar *raţiune suficientă* trebuie să se găsească şi în *adevărurile contingente* sau *de fapt*, adică în şirul lucrurilor răspândite în universul creaturilor, unde rezoluţia în temeiuri particulare ar putea duce la o detaliere fără limită, datorită imensei varietăţi a lucrurilor din natură şi diviziunii corpurilor la infinit. O infinitate de figuri şi de mişcări, prezente şi trecute, intră în cauza eficientă a scrisului meu din acest moment; şi tot aşa, în cauza finală a lui intră o infinitate de mici înclinaţii şi dispoziţii, prezente şi trecute, ale sufletului meu.

37. Şi fiindcă toată *detalierea* aceasta duce numai la alte fapte contingente, anterioare, adică şi mai detaliate, contingenţe care, la rândul lor, au fiecare nevoie de o analiză asemănătoare pentru a li se găsi raţiunea suficientă, nu suntem, pe această cale, mai avansaţi decât la început; iar raţiunea suficientă sau ultimă trebuie să se găsească dincolo de şirul sau de *seria* acestei detalieri de contingenţe, oricât ar fi de infinită aceasta.

38. Şi astfel, ultima raţiune a lucrurilor trebuie să se afle într-o substanţă necesară, în care detaliul schimbărilor să nu se găsească decât în chip eminent, ca în izvorul lui – şi aceasta numim *Dumnezeu.*

39. Substanţa aceasta însă fiind o raţiune suficientă pentru întreagă această detaliere care, pe de altă parte, este în toată întinderea ei legată laolaltă – *nu există decât un singur Dumnezeu* şi *acest Dumnezeu este suficient.*

40. Putem afirma, de asemenea, că această substanţă supremă care e unică, universală şi necesară – neavând nimic afară dintr-însa care să fie independent de ea şi nefiind decât o consecinţă simplă a fiinţei posibile –, nu poate admite limite şi trebuie să conţină toată realitatea, atâta câtă este cu putinţă.

41. De unde urmează că Dumnezeu este absolut perfect, *perfecţiunea* nefiind altceva decât mărimea realităţii pozitive, luată riguros, înlăturând

limitele sau marginile, în lucrurile care sunt limitate. Iar acolo unde nu există nici o margine, adică în Dumnezeu, perfecţiunea este absolut infinită.

42. Mai urmează însă, de aici, că creaturile îşi datoresc perfecţiunile lor influxului primit de la Dumnezeu, dar imperfecţiunile le au de la natura lor proprie, care nu poate fi lipsită de limite, căci în aceasta stă deosebirea lor de Dumnezeu. *Imperfecţiunea* aceasta *originară* a creaturilor se observă în *inerţia naturală* a corpurilor.

43. Este iarăşi adevărat că în Dumnezeu se află nu numai izvorul existenţelor, dar şi acela al esenţelor, întrucât sunt reale, adică izvorul a ceea ce este real în posibilitate. Aceasta, fiindcă intelectul lui Dumnezeu este regiunea adevărurilor eterne, sau a ideilor de care ele depind, şi astfel, fără Dumnezeu nimic în posibilităţi n-ar fi real, şi nu numai nimic n-ar exista, dar nimic n-ar fi posibil.

44. Căci, dacă se află o realitate în esenţe, adică în posibilităţi sau în adevărurile eterne, realitatea aceasta trebuie neapărat să-şi aibă temeiul în ceva existent sau actual, prin urmare, în existenţa fiinţei necesare, fiinţă în care esenţa cuprinde în sine existenţa, sau pentru care e de ajuns ca ea să fie posibilă, pentru a fi actuală.

45. Astfel, Dumnezeu singur (sau fiinţa necesară) are acest privilegiu de a trebui să existe, dacă este posibil. Şi deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărginire, nici o negaţie şi, în consecinţă, nici o contradicţie, aceasta ajunge pentru a cunoaşte a priori că Dumnezeu există. Existenţa lui Dumnezeu am mai dovedit-o şi prin realitatea adevărurilor eterne. Am dovedit-o însă şi *a posteriori*, de vreme ce există făpturi contingente, iar acestea nu pot avea raţiunea lor ultimă, adică suficientă, decât în fiinţa necesară, care îşi are temeiul existenţei sale în ea însăşi.

46. Totuşi, nu trebuie să ne închipuim, cu unii filosofi, că adevărurile eterne, depinzând de Dumnezeu, ar fi arbitrare şi ar depinde de voinţa sa, aşa cum pare să fi socotit Descartes şi apoi D-l Poiret. Lucrul acesta este adevărat numai pentru adevărurile contingente, al căror principiu este *convenienţa* sau alegerea a ceea ce este *mai bun*, în timp ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin, fiind obiectul său intern.

47. Astfel, Dumnezeu singur este unitatea primitivă, adică substanţa simplă originară; toate monadele create sau derivative sunt producţii ale sale şi se nasc, spre a spune aşa, prin fulguraţii continue ale divinităţii, din moment în moment, mărginite de capacitatea de recepţie a creaturii, căreia îi este esenţial să fie limitată.

48. În Dumnezeu se află *puterea*, care e izvorul a toate, apoi *cunoaşterea*, care conţine detaliul ideilor şi, în sfârşit, *voinţa*, care săvârşeşte schimbările sau producerile, potrivit principiului optimului. Acestea răspund în monadele create la ceea ce constituie, în monade, subiectul sau baza, facultatea perceptivă şi facultatea apetitivă. În Dumnezeu însă, aceste atribute sunt absolut infinite sau perfecte, pe când în monadele create sau în entelehii *(perfectihabies*,

cum traducea Hermolaus Barbarus cuvântul acesta) ele nu sunt decât imitaţii ale atributelor divine, pe măsura perfecţiei ce se găseşte în ele.

49. Se zice că o creatură *acţionează* în afară în măsura în care ea posedă perfecţiune şi că *suferă* acţiunea altei creaturi, în măsura în care este imperfectă. Se atribuie astfel monadei *acţiune*, în măsura în care ea are percepţii distincte, şi *pasiune*, în măsura în care are percepţii confuze.

50. Iar o creatură este mai perfectă decât alta, întrucât găsim într-însa temeiul care serveşte pentru a explica a priori ceea ce se petrece în cealaltă; şi datorită acestui fapt se spune că ea acţionează asupra celeilalte.

51. În substanţele simple însă nu există altceva decât o influenţă *ideală* a unei monade asupra alteia – influenţă care nu-şi poate produce efectul decât prin intervenţia lui Dumnezeu – anume, întrucât în ideile lui Dumnezeu o monadă cere cu dreptate ca Dumnezeu să ţină seama de ea atunci când ordonează, încă de la începutul lucrurilor, pe celelalte. Căci, de vreme ce o monadă creată n-ar putea avea o influenţă fizică asupra interiorului celeilalte, numai prin acest mijloc poate sta una sub dependenţa celeilalte.

52. Şi datorită acestui fapt, acţiunile şi pasiunile sunt mutuale între creaturi. Căci Dumnezeu, potrivind două substanţe simple, găseşte în fiecare temeiuri la care este obligat să acomodeze pe cealaltă, şi, prin urmare, ceea ce este activ în anumite privinţe este din alt punct de vedere pasiv: *activ*, în măsura în care ceea ce cunoaştem distinct într-însul serveşte ca temei în explicarea celor ce se petrec în altul; şi *pasiv*, în măsura în care temeiul celor ce se petrec în el se găseşte în ceea ce cunoaştem distinct în altul.

53. Fiindcă însă în ideile lui Dumnezeu e cuprinsă o infinitate de universuri posibile şi fiindcă dintre ele nu poate exista decât unul singur, trebuie să existe o raţiune suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu, raţiune care îl decide pentru unul mai degrabă decât pentru celălalt.

54. Iar raţiunea aceasta nu se poate găsi decât în *convenienţă*, adică în gradele de perfecţiune pe care o conţin aceste lumi, fiece posibil având dreptul să pretindă la existenţă în măsura perfecţiunii pe care o cuprinde.

55. Şi aceasta este cauza pentru care există universul cel mai bun – de care, în virtutea înţelepciunii sale, Dumnezeu ia cunoştinţă – pe care, datorită bunătăţii sale, el îl alege şi pe care, prin puterea sa, îl produce.

56. *Legătura* aceasta însă, adică acomodarea tuturor lucrurilor create la fiecare dintre ele şi a fiecărui lucru la toate celelalte, face ca fiece substanţă simplă să aibă raporturi care le exprimă pe toate celelalte şi să fie, în consecinţă, o oglindă vie, perpetuă, a universului.

57. Şi aşa cum acelaşi oraş, privit din laturi diferite, pare cu totul altul şi este ca şi multiplicat în perspectivele sale, tot astfel, datorită mulţimii infinite a substanţelor simple, avem oarecum tot atâtea universuri deosebite, universuri care nu sunt totuşi decât perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade.

58. Şi acesta este mijlocul de a obţine toată varietatea câtă este cu putinţă, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate – adică mijlocul de a obţine toată perfecţiunea câtă se poate.

59. De aceea, singură ipoteza aceasta (pe care îndrăznesc să o socotesc demonstrată) înalţă aşa cum se cuvine maiestatea lui Dumnezeu; acest lucru D-l Bayle l-a recunoscut, atunci când în *Dicţionarul* său (art. *Rorarius*) a ridicat obiecţii împotriva ei, fiind chiar tentat să creadă că am dat prea mult lui Dumnezeu, mai mult chiar decât este posibil. Însă el n-a putut aduce nici un argument pentru ce această armonie universală, potrivit căreia fiecare substanţă le exprimă exact pe toate celelalte, prin raporturile pe care le are cu ele, ar fi imposibilă.

60. Se văd, de altfel, din ceea ce am spus până acum, temeiurile a priori pentru care lucrurile nu se pot petrece altfel: în adevăr, orânduind totul, Dumnezeu a ţinut seamă de fiecare parte a totului, şi în mod particular de fiecare monadă; iar natura monadei fiind de a reprezenta, nimic nu ar putea-o limita la reprezentarea numai unei părţi din lucruri; deşi este adevărat că pentru detaliul Universului întreg reprezentarea aceasta nu e decât confuză, şi ea nu poate fi distinctă decât pentru o mică parte a lucrurilor, anume pentru acelea care sunt fie cele mai apropiate, fie cele mai mari, în raport cu fiecare monadă; altfel, fiece monadă ar fi o divinitate. Nu în obiectul lor, ci în modalitatea cunoaşterii obiectului sunt monadele mărginite. Toate, în mod confuz, tind către infinit, către tot, dar sunt mărginite şi se deosebesc unele de altele prin gradele percepţiilor distincte.

61. Iar corpurile compuse au analogie în această privinţă cu substanţele simple. În adevăr, fiindcă totul este plin – ceea ce face ca materia întreagă să fie legată – orice mişcare în acest plin produce un efect oarecare asupra lucrurilor distante, pe măsura distanţei la care se găsesc; în felul acesta, fiecare corp e afectat nu numai de corpurile care îl ating, resimţindu-se de tot ce se întâmplă acestora, ci prin mijlocirea lor e afectat şi de cele în contact cu cele dintâi, care îl ating nemijlocit. Urmează de aici că această comunicaţie se întinde până la orice distanţă. Aşadar, fiece corp se resimte de tot ce se petrece în Univers, aşa încât cel ce vede totul ar putea citi în fiecare ce se petrece pretutindeni; ba chiar ce s-a petrecut sau se va petrece, observând în ceea ce este prezent ceea ce e îndepărtat, atât în privinţa timpului, cât şi a locului: σύμπνοια πάντα zicea Hipocrate. Însă un suflet nu poate citi în sine însuşi decât ce e reprezentat în el în chip distinct – el nu îşi poate desfăşura dintr-o dată cutele sale, care merg la infinit.

62. Astfel, deşi fiecare monadă creată reprezintă întregul Univers, ea reprezintă mai distinct corpul care îi este în mod particular afectat şi a cărui entelehie ea o constituie; dar fiindcă acest corp exprimă Universul întreg – datorită conexiunii întregii materii în spaţiul plin – reprezentând acest corp, care îi aparţine în mod particular, sufletul reprezintă totodată Universul întreg.

63. Corpul aparţinând unei monade, care este entelehia sau sufletul lui, alcătuieşte împreună cu entelehia ceea ce putem numi o *vietate*, şi împreună cu sufletul, ceea ce numim *animal*. Corpul unei vietăţi sau al unui animal însă este totdeauna organic; căci fiecare monadă fiind, în felul ei propriu, o oglindă a Universului, iar Universul fiind rânduit într-o ordine perfectă, trebuie să existe ordine şi în ceea ce îl reprezintă, adică în percepţiile sufletului şi, prin urmare, în corpul potrivit căruia Universul e reprezentat în suflet.

64. Aşadar, fiece corp organic al unei vietăţi este un fel de maşină divină sau de automat natural, care depăşeşte infinit de mult toate automatele artificiale. Căci o maşină făcută prin meşteşugul omului nu este în fiecare din părţile sale, maşină. De pildă: dintele unei roţi de alamă are părţi sau fragmente care pentru noi nu mai sunt ceva meşteşugit şi nu mai au nimic care să amintească de maşină, dacă ne referim la funcţia căreia roata îi era destinată. Maşinile naturii însă, cu alte cuvinte, corpurile vii, sunt în cele mai mici părţi ale lor tot maşini, la nesfârşit. Aceasta este diferenţa între natură şi meşteşug, adică între meşteşugul divin şi meşteşugul nostru.

65. Iar autorul naturii a putut folosi meşteşugul acesta divin şi nesfârşit de minunat, fiindcă fiece porţiune a materiei este nu numai divizibilă la infinit – cum au recunoscut cei vechi – dar şi subdivizată actual, fără sfârşit, fiece parte în părţi, având fiecare o mişcare proprie; altfel, ar fi cu neputinţă ca fiece porţiune a materiei să poată exprima Universul.

66. De unde vedem că în cea mai mică parte a materiei se găseşte o lume de creaturi, de vietăţi, de animale, de entelehii, de suflete.

67. Fiece porţiune a materiei poate fi concepută ca o grădină plină de plante şi ca o baltă plină de peşte. Însă fiecare ramură a plantei, fiecare mădular al animalului, fiece picătură din umorile lui este la rândul său o astfel de grădină sau de baltă.

68. Şi cu toate că pământul şi aerul, considerate în intervalul dintre plantele grădinii, sau apa care desparte peştii din iaz, nu sunt ele însele nici plantă, nici peşte, ele totuşi conţin încă plante şi peşti, dar de cele mai multe ori de o subtilitate imperceptibilă nouă.

69. Aşadar, nimic nu e incult, steril şi mort în Univers; nu există haos, nu există confuzie decât în aparenţă, adică aşa cum ar părea de la distanţă într-o baltă în care am vedea o mişcare confuză şi, ca să zicem aşa, o mişunare a peştilor din iaz, fără să distingem peştii înşişi.

70. De aici se vede că fiece corp viu are o entelehie dominantă, care constituie, în animal, sufletul; însă membrele acestui corp viu sunt pline de alte vietăţi, plante şi animale, având la rândul lor fiecare entelehia sau sufletul ei dominant.

71. Nu trebuie să ne închipuim însă – cum au făcut unii care au luat în înţeles greşit gândul meu – că fiece suflet are o masă, adică o porţiune proprie de materie, ce i-a fost afectată pentru totdeauna, şi că posedă prin urmare alte

vietăţi inferioare destinate să-i servească totdeauna. Căci corpurile sunt toate într-un flux perpetuu, ca nişte pâraie; încontinuu intră şi ies părţi din ele.

72. Astfel, sufletul nu-şi schimbă trupul decât puţin câte puţin şi gradat, aşa încât el nu este niciodată despuiat dintr-o dată de toate organele sale; şi deşi are loc adesea în animale metamorfoză – metempsihoză şi transmigraţie a sufletelor nu există; nu există nici *suflete* cu totul *separate*, nici genii fără corp. Singur Dumnezeu este în întregime desprins de corp.

73. Mai urmează încă de aici că nu există nici naştere întreagă, nici moarte desăvârşită, în sensul riguros al despărţirii sufletului de trup. Iar ceea ce numim noi *naştere* nu este decât dezvoltare şi creştere, aşa cum ceea ce numim noi *moarte* nu e decât contractare şi diminuare.

74. Originea formelor, entelehiilor şi sufletelor a produs filosofilor multă încurcătură. Astăzi însă, constatându-se prin cercetări exacte asupra plantelor, insectelor şi animalelor că niciodată corpurile organizate din natură nu se produc dintr-un haos sau dintr-o putrefacţie, ci totdeauna din seminţe – în care fără îndoială există o anumită *preformaţie* – s-a ajuns la concluzia că înaintea concepţiei se găsea deja, în sămânţă, nu numai corpul organic, ci şi un suflet în acest corp, cu un cuvânt, animalul însuşi; – prin mijlocirea concepţiei animalul acesta dobândind numai dispoziţia de a se transforma adânc pentru a deveni un animal de altă speţă. Şi se vede ceva asemănător chiar în afară de generaţiune, de pildă atunci când viermii devin muşte şi omizile fluturi.

75. *Animalele* din care câteva sunt ridicate, prin mijlocirea concepţiei, la treapta de animale mai mari, pot fi numite *spermatice*; acelea dintre ele însă care-şi păstrează specia – adică cele mai multe – se nasc, se înmulţesc şi sunt distruse întocmai ca animalele mari, şi numai un mic număr de aleşi trec pe o scenă mai mare.

76. Însă aceasta era numai jumătate din adevărul întreg: am socotit, prin urmare, că dacă animalul nu are început în chip natural, el nu are nici sfârşit în mod natural; şi că nu numai generaţie nu există, dar nici distrugere deplină, nici moarte, luată în sens riguros. Şi aceste raţionamente făcute *a posteriori* şi scoase din experienţă sunt în acord perfect cu principiile mele deduse a priori, cum am făcut mai sus.

77. Se poate spune aşadar că nu numai sufletul (oglindă a unui univers indestructibil) este indestructibil, dar chiar animalul însuşi, deşi maşinăria lui piere adesea în parte, părăsind şi adăugându-şi resturi organice.

78. Principiile acestea mi-au dat mijlocul de a explica în chip natural uniunea sau conformitatea dintre suflet şi corpul organic. Sufletul îşi urmează legile sale proprii şi corpul, tot astfel, pe ale sale; şi totuşi ele se întâlnesc, în virtutea *armoniei stabilite de mai înainte* între toate substanţele, de vreme ce toate sunt reprezentări ale aceluiaşi Univers.

79. Sufletele acţionează după legile cauzelor finale, prin apetiţiuni, scopuri şi mijloace. Corpurile acţionează după legile cauzelor eficiente, adică ale

mişcărilor. Iar cele două imperii, al cauzelor eficiente şi al cauzelor finale, sunt armonice între ele.

80. Descartes a recunoscut că sufletele nu pot da corpurilor forţă, fiindcă în sânul materiei se găseşte totdeauna aceeaşi cantitate de forţă. Totuşi, el a crezut că sufletul poate schimba direcţia corpurilor. Aceasta însă numai din pricină că pe timpul său nu se cunoştea legea naturii care cere totodată şi conservarea aceleiaşi direcţii totale. în sânul materiei. Dacă ar fi cunoscut-o, Descartes ar fi ajuns la sistemul meu, al armoniei prestabilite.

81. Potrivit acestui sistem, corpurile acţionează ca şi cum (prin imposibil) n-ar exista suflete; iar sufletele, ca şi cum n-ar exista corpuri; corp şi suflet acţionând totuşi ca şi cum unul ar lucra asupra celuilalt.

82. Cât despre spirite, adică despre sufletele înzestrate cu raţiune, deşi socotesc că în toate vietăţile şi animalele se găseşte în cele din urmă acelaşi lucru, aşa cum am spus mai sus (că adică animalul şi sufletul nu încep decât o dată cu lumea şi nici nu au sfârşit, atâta timp cât lumea nu are sfârşit), există totuşi particularitatea aceasta, în animalele înzestrate cu raţiune, că micile lor animale spermatice, cât timp îşi păstrează doar natura spermatică, nu posedă decât suflete ordinare, adică senzitive; însă acelea dintre ele care sunt, ca să zicem aşa, alese, îndată ce parvin prin actul concepţiei la natura umană, sufletele lor se ridică pe treapta raţiunii şi dobândesc prerogativa de spirite.

83. Printre alte deosebiri care există între sufletele ordinare şi spirite, deosebiri din care am amintit deja o parte, există încă aceasta: că în general sufletele sunt oglinzi vii sau imagini ale Universului creaturilor, spiritele însă sunt, pe deasupra, imagini ale divinităţii înseşi, adică ale însuşi autorului naturii, capabile să cunoască sistemul Universului şi să imite, prin probe arhitectonice, ceva dintr-însul; fiecare spirit fiind în departamentul său ca o mică divinitate.

84. Datorită acestui lucru, spiritele au capacitatea de a intra într-un fel de societate cu Dumnezeu, acesta fiind faţă de ele nu numai ce e inventatorul pentru maşina sa (cum este Dumnezeu faţă de celelalte creaturi), ci pe deasupra, ceea ce un prinţ este pentru supuşii săi, ba chiar un tată pentru copiii săi.

85. De unde, e uşor să concludem că unirea laolaltă a tuturor spiritelor trebuie să alcătuiască cetatea lui Dumnezeu, adică statul cel mai desăvârşit cu putinţă, sub cel mai desăvârşit monarh.

86. Cetatea aceasta a lui Dumnezeu, monarhia aceasta cu adevărat universală, constituie o lume morală în lumea naturală, şi tot ce e mai înalt şi mai divin între lucrările lui Dumnezeu; într-însa consistă gloria adevărată a lui Dumnezeu – căci dacă mărimea şi bunătatea sa n-ar fi cunoscute şi admirate de către spirite, glorie nici n-ar exista. Faţă de această cetate divină îşi manifestă el, propriu vorbind, bunătatea, în timp ce înţelepciunea şi puterea lui se arată pretutindeni.

87. Aşa cum mai sus am constatat armonie desăvârşită între cele două regnuri ale naturii, cel în care domnesc cauzele eficiente şi cel în care domnesc cauzele finale, trebuie să mai observăm aici o altă armonie, aceea între regnul fizic al naturii şi regnul moral al graţiei, adică între Dumnezeu considerat ca arhitect al maşinii Universului şi Dumnezeu considerat ca monarh al cetăţii divine a spiritelor.

88. Datorită acestei armonii, mersul lucrurilor duce, pe înseşi căile naturii, la graţie; şi globul acesta, de pildă, trebuie să fie distrus şi reparat, pe căi naturale, în momentele în care o cere guvernământul spiritelor – pentru pedeapsa unora şi recompensa celorlalte.

89. Se poate spune, de asemenea, că Dumnezeu ca arhitect dă întru totul satisfacţie lui Dumnezeu ca legiuitor; şi astfel, păcatele trebuie să îşi poarte cu ele pedeapsa, prin ordinea însăşi a naturii şi în virtutea însăşi a structurii mecanice a lucrurilor; iar acţiunile frumoase, în acelaşi fel, îşi vor atrage recompensele pe căi maşinale, în ce priveşte corpurile, deşi lucrul acesta nu poate şi nu trebuie să se întâmple totdeauna imediat.

90. În sfârşit, sub această guvernare perfectă n-ar exista nici o acţiune bună fără recompensă, nici una rea fără pedeapsă, totul trebuind să ducă la bine, pentru cei buni – adică pentru aceia care în acest mare stat nu sunt nişte nemulţumiţi, ci îşi pun încrederea în Providenţă, după ce şi-au făcut datoria, şi iubesc şi imită cum se cuvine pe autorul a tot binele, delectându-se în contemplarea perfecţiilor sale – aşa cum cere natura adevăratei *dragoste curate*, care face să ne bucurăm de fericirea obiectului iubit. Iată de ce persoanele înţelepte şi pline de virtute lucrează la îndeplinirea a tot ce pare conform voinţei divine, prezumate sau antecedente, şi sunt mulţumite în acelaşi timp cu ceea ce Dumnezeu decide să se întâmple efectiv, în virtutea voinţei sale secrete, consecvente şi decisive: recunoscând că dacă am putea înţelege îndeajuns ordinea Universului, am găsi că el întrece toate dorinţele celor mai înţelepţi, şi că nu e cu putinţă ca Universul să fie făcut mai bun decât este nu numai în ce priveşte întregul, în general, dar chiar în ce ne priveşte pe noi, în particular – dacă suntem uniţi, aşa cum trebuie, cu autorul totului, nu numai întrucât e arhitectul şi cauza eficientă a fiinţei noastre, dar şi ca stăpân al nostru şi cauză finală, ce trebuie să constituie întregul scop al voinţei noastre, aşa cum singur poate face fericirea noastră.

JOHN LOCKE, *Eseu asupra intelectului omenesc*[*]

Cartea I

<DESPRE IDEILE ÎNNĂSCUTE>[**]

CAPITOLUL I

INTRODUCERE

§ 1. *O cercetare a intelectului este plăcută şi folositoare.* Deoarece intelectul este ceea ce aşază pe om deasupra celorlalte fiinţe înzestrate cu simţuri şi îi conferă toată superioritatea şi dominaţia pe care o are asupra lor, el este negreşit un subiect care merită, prin însăşi măreţia lui, să ne dăm osteneala a-l cerceta. Intelectul, ca şi ochiul, în timp ce ne face să vedem şi să pătrundem toate celelalte lucruri, de sine nu ia deloc cunoştinţă şi este nevoie de meşteşug, şi de trudă pentru a-l aşeza la distanţă şi a face ca el să fie propriul său obiect. Oricare ar fi însă greutăţile care stau în calea acestei cercetări, orice ne-ar ţine atât de mult în ignoranţă faţă de noi înşine, sunt sigur că orice lumină putem introduce în mintea noastră, orice cunoştinţă putem dobândi despre propriul nostru intelect, nu numai că vor fi foarte plăcute, dar ne vor fi şi de mare folos pentru călăuzirea gândirii noastre în cercetarea altor lucruri.

§ 2. *Planul.* Aşadar, ţelul meu fiind de a cerceta originea, certitudinea şi întinderea cunoaşterii umane, împreună cu temeiurile şi treptele credinţei, opiniei şi asentimentului, nu voi mai intra acum în aprecieri de ordin biologic cu privire la minte, nici nu mă voi osteni să examinez în ce constă esenţa ei sau prin ce mişcare a corpului nostru ajungem noi să avem senzaţii prin mijlocirea organelor noastre sau idei în intelectul nostru, şi dacă aceste idei depind sau nu, în formarea lor, toate sau o parte din ele de materie. [...] Va fi de ajuns pentru ceea ce urmăresc în prezent să examinez facultăţile cognitive

[*] Editura Ştiinţifică. Bucureşti, 1961 (traducere de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu).

[**] Subtitlurile celor patru Cărţi aparţin ediţiei româneşti.

ale omului întru atât întrucât sunt ele aplicate obiectelor cu care are de-a face. Şi voi socoti că nu-mi voi fi cheltuit chiar fără nici un rost energia cugetând asupra acestui subiect, dacă, folosind această metodă istorică, simplă, voi putea să arăt întrucâtva căile pe care intelectul nostru ajunge la noţiunile ce posedăm despre lucruri şi să stabilesc unele criterii ale certitudinii cunoaşterii noastre, sau temeiurile acelor convingeri care pot fi găsite la oameni, atât de variate, de diferite şi cu totul contradictorii, şi totuşi susţinute într-un loc sau altul cu atâta tărie şi convingere, încât acela care ia seama la opiniile oamenilor, observă opoziţia dintre ele şi, în acelaşi timp, ia în consideraţie căldura şi devoţiunea cu care sunt ele îmbrăţişate, hotărârea şi zelul cu care sunt ele apărate, poate fi îndreptăţit să bănuiască, fie că un asemenea lucru ca adevărul nu există defel, fie că oamenii nu au mijloace îndestulătoare ca să ajungă la o cunoaştere certă a lui.

§ 3. *Metoda.* Meritã deci să cercetăm graniţele dintre opinie şi cunoaştere şi să examinăm, cu privire la lucrurile despre care nu avem nici o cunoaştere certă, după care criterii ar trebui să ne călăuzim asentimentul şi să ne verificăm convingerile. În acest scop voi urma următoarea metodă:

În primul rând, voi cerceta originea acelor idei, noţiuni sau cum doriţi să le numiţi, pe care omul le observă şi de care el este conştient că se află în mintea sa, precum şi căile pe care intelectul ajunge să fie înzestrat cu ele.

În al doilea rând, mă voi strădui să arăt ce fel de cunoaştere dobândeşte intelectul prin acele idei, precum certitudinea, evidenţa şi întinderea acestei cunoaşteri.

În al treilea rând, voi face o oarecare cercetare cu privire la natura şi la baza credinţei şi opiniei prin care eu înţeleg acel asentiment pe care noi îl dăm unei propoziţii socotite ca adevărată, cu privire la adevărul căreia noi nu avem totuşi o cunoaştere certă; şi aici, vom avea prilejul să examinăm temeiurile şi treptele asentimentului.

§ 4. *Este folositor să cunoaştem întinderea puterii noastre de a înţelege.* Dacă prin această cercetare a naturii intelectului eu pot să descopăr puterile sale, cât de departe ajung ele, căror lucruri le sunt ele potrivite în vreo măsură şi unde ne părăsesc ele, atunci socot că ea poate servi pentru a determina mintea necontenit activă a omului să nu fie aşa de nesocotită, ocupându-se cu lucruri care depăşesc puterea ei de înţelegere, să se oprească atunci când a ajuns la întinderea maximă a câmpului său de acţiune şi, calm, să se împace cu ignoranţa în ceea ce priveşte acele lucruri care, când sunt examinate, se arată a fi inaccesibile puterilor noastre. Atunci poate că nu am fi atât de pripiţi şi, dintr-o năzuinţă deşartă spre o cunoaştere universală, să ridicăm întrebări şi să ne încurcăm pe noi şi pe alţii în dispute despre lucruri pentru care intelectul nostru nu este potrivit şi despre care nu ne putem forma în minte vreo idee clară şi distinctă, sau despre care nu avem absolut nici să aflăm cât de departe îşi poate întinde intelectul privirea, în ce măsură îi este posibil să dobândească certitudinea şi în ce împrejurări poate el numai să aibă o părere şi să presupunem, atunci noi am putea învăţa să ne mulţumim cu ceea ce putem obţine în starea în care ne aflăm. [...]

§ 8. *Ce înseamnă cuvântul „idee".* Atât am socotit că e necesar să spun despre originea acestei cercetări cu privire la intelectul uman. Înainte însă de a merge mai departe arătând ce am gândit asupra acestui subiect, trebuie ca aici, la început, să cer iertare cititorului pentru folosirea frecventă a cuvântului „idee" pe care o va găsi în acest tratat. Deoarece el este, după părerea mea, termenul care serveşte cel mai bine ca să desemneze tot ceea ce constituie obiectul intelectului când gândeşte un om, l-am folosit ca să exprimăm tot ceea ce se înţelege prin imagine, noţiune, reprezentare, adică orice poate ocupa mintea când gândeşte şi nu am putut evita de a-l folosi adeseori.

Cred că mi se va conceda cu uşurinţă că există asemenea idei în mintea oamenilor. Fiecare îşi dă seama că ele se află în el însuşi, iar vorbele şi acţiunile oamenilor îl vor convinge că ele se află şi în ceilalţi.

Vom cerceta deci mai întâi cum intră ideile în minte.

CAPITOLUL II

ÎN MINTE NU EXISTĂ PRINCIPII ÎNNĂSCUTE

§ 1. *Înfăţişarea căilor pe care noi dobândim orice cunoştinţă ajunge pentru a dovedi că ea nu este înnăscută.* Este o părere înrădăcinată la unii oameni că în intelect se află anumite principii înnăscute, anumite noţiuni primare [...], caractere, ca să spunem aşa, întipărite în minte omului, pe care sufletul le primeşte chiar din prima clipă a existenţei sale şi le aduce cu el pe lume. Pentru a convinge pe cititorii lipsiţi de păreri preconcepute de falsitatea acestei presupuneri, ar fi destul dacă aş demonstra doar, după cum sper că voi izbuti să fac în părţile următoare ale acestui tratat, că oamenii pot să dobândească prin simpla folosire a facultăţilor lor naturale toate cunoştinţele ce posedă, fără ajutorul vreunei întipăriri înnăscute şi pot să ajungă la certitudine fără asemenea noţiuni sau principii originare. Căci, după părerea mea, oricine va admite cu uşurinţă că ar fi absurd să considerăm ideile despre culori ca fiind înnăscute într-o creatură căreia Dumnezeu i-a dat vederea şi puterea de a le primi prin ochi de la lucrurile exterioare; şi, ca atare, nu ar fi mai puţin absurd să punem cunoaşterea diverselor adevăruri pe seama întipăririlor de la natură şi a caracterelor înnăscute, când putem observa în noi înşine că avem facultăţi potrivite pentru a ajunge la cunoaşterea acestor adevăruri cu tot atâta uşurinţă şi certitudine ca şi cum ele ar fi întipărite în minte de la naştere. [...]

§ 2. *Argumentul principal în susţinerea principiilor înnăscute este existenţa asentimentului general asupra lor.* Nimic nu este mai îndeobşte admis decât că există anumite principii atât speculative cât şi practice (căci este vorba de amândouă felurile), asupra cărora toată lumea este fără excepţie de acord, şi care, pentru aceasta, se conchide, trebuie să fie întipăriri foarte durabile pe care sufletul omului le-a primit de la începutul existenţei sale şi pe care le aduce cu el pe lume, în chip tot atât de necesar şi de real ca şi pe oricare dintre facultăţile ce-i sunt inerente.

§ 3. *Asentimentul universal asupra unui adevăr nu dovedeşte că acesta ar fi înnăscut.* Acest argument pe care-l constituie existenţa asentimentului universal asupra unui adevăr prezintă însă neajunsul că, chiar dacă ar fi în fapt adevărat că există anumite adevăruri asupra cărora toţi oamenii sunt de acord, aceasta nu ar dovedi că ele sunt înnăscute, dacă s-ar putea demonstra că există o oarecare altă cale pe care oamenii pot ajunge la acel acord universal asupra lucrurilor, cu privire la care ei sunt de aceeaşi părere, ceea ce eu socot că se poate face.

§ 4. *Principiile: „ceea ce este, este" şi „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", nu sunt universal recunoscute ca adevărate.* Dar ceea ce e şi mai rău, acest argument al asentimentului universal, folosit pentru a dovedi existenţa principiilor înnăscute, îmi pare a fi dimpotrivă o dovadă indiscutabilă că nu există nici un asemenea principiu înnăscut, căci nu există nici un principiu asupra căruia toţi oamenii trebuie să fie fără excepţie de acord. Voi începe cu principiile speculative şi voi da ca exemplu acele slăvite principii ale demonstraţiei: „orice este, este" şi „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", cărora li se recunoaşte, cred eu, mai mult decât oricăror altora, calitatea de înnăscute. Reputaţia lor de maxime universal acceptate este aşa de bine stabilită, încât va fi considerat desigur ciudat faptul ca cineva să pară a le pune la îndoială. Eu îmi iau totuşi libertatea de a spune că aceste propoziţii, departe de a se bucura de asentimentul universal, nu sunt nici măcar cunoscute de o mare parte a oamenilor.

§ 5. *Ele nu sunt întipărite în minte din naştere, deoarece nu sunt cunoscute copiilor, idioţilor etc.* Căci, în primul rând, este evident că toţi copiii şi idioţii nu au nici cea mai mică idee sau cel mai neînsemnat gând despre ele, şi această lipsă este suficientă pentru a desfiinţa acel asentiment universal care trebuie neapărat să însoţească toate adevărurile înnăscute. Prin urmare, dacă copiii şi idioţii au suflet, au minte, cu acele întipăriri în ea, atunci ei trebuie să afle în mod inevitabil de ele şi în mod necesar să cunoască şi să-şi dea asentimentul acestor adevăruri; şi de vreme ce aceasta nu se întâmplă, este evident că nu există asemenea întipăriri. [...] Despre nici o propoziţie pe care mintea nu a cunoscut-o încă vreodată, de care ea nu a fost încă niciodată conştientă, nu se poate spune că există în minte. Căci dacă se poate susţine despre vreo propoziţie că există în minte şi este întipărită acolo în asemenea condiţii, atunci se poate susţine, din acelaşi motiv, că există în minte şi că sunt întipărite acolo toate propoziţiile care sunt adevărate şi cărora mintea le-ar putea acorda vreodată asentimentul său. Deoarece, dacă se poate spune că în minte se află vreo propoziţie pe care ea nu a cunoscut-o încă niciodată, aceasta se poate de bună seamă numai pentru că mintea este capabilă s-o cunoască; şi mintea este în stare de aceasta cu privire la toate adevărurile de care va ajunge vreodată să aibă ştire. Mai mult încă, în felul acesta pot fi întipărite în minte adevăruri pe care ea nu le-a cunoscut niciodată, şi nici nu le va cunoaşte vreodată, căci un om poate să trăiască multă vreme, şi la urmă să moară, în neştiinţa multor adevăruri pe care mintea lui era capabilă să le cunoască, şi încă cu certitudine.

Aşadar, dacă pretinsa întipărire nativă va însemna posibilitatea de a cunoaşte, atunci adevărurile pe care un om le va cunoaşte vreodată vor fi, potrivit acestei susţineri, tot atâtea adevăruri înnăscute; şi astfel totul se va reduce numai la un foarte impropriu fel de a vorbi; deoarece, deşi cei ce vorbesc astfel au pretenţia că afirmă contrariul, ei spun exact acelaşi lucru ca şi cei care tăgăduiesc principiile înnăscute. [...] Ca atare, cel ce vorbeşte de idei înnăscute în intelect nu poate (dacă prin aceasta el înţelege vreun fel deosebit de adevăr), să creadă că în intelect se află asemenea adevăruri pe care intelectul nu le-a sesizat niciodată şi care-i sunt încă cu totul necunoscute. Căci dacă aceste cuvinte („a se afla în intelect") sunt cât de cât potrivite, atunci ele înseamnă „a fi înţeles". Aşa că, a se afla în intelect dar a nu fi înţeles, a se afla în minte dar a nu fi niciodată sesizat, este totuna cu a spune că ceva se află şi nu se află în minte sau în intelect. Dacă, prin urmare, aceste două propoziţii: „orice este, este" şi „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", sunt întipărite de la naştere, copiii nu pot să nu le cunoască; pruncii, şi tot ce este înzestrat cu suflet, trebuie în mod necesar să le aibă în intelectul lor, să cunoască adevărul lor şi să le admită ca atare. [...]

Cartea II

<DESPRE IDEI>

CAPITOLUL I

DESPRE IDEI ÎN GENERAL ŞI DESPRE ORIGINEA LOR

§ 1. *Ideea este obiectul gândirii.* Fiecare om fiind conştient că gândeşte, iar elementele asupra cărora se îndreaptă mintea în timpul gândirii fiind ideile care se află într-însa, fără îndoială că oamenii au în mintea lor diferite idei, cum sunt acelea exprimate prin cuvintele: albeaţă, duritate, dulceaţă, gândire, mişcare, om, elefant, armată, beţie şi altele. Aşadar, trebuie să cercetăm în primul rând cum ajunge omul la idei. Ştiu că este o învăţătură obişnuită după care oamenii au idei înnăscute şi caractere originare întipărite în minte de la începutul existenţei lor. Am examinat mai înainte pe larg această părere şi presupun că ceea ce am spus în cartea precedentă va fi mult mai uşor de admis când voi fi arătat de unde poate dobândi intelectul toate ideile pe care le are şi pe ce căi şi trepte pot ele să pătrundă în minte; pentru aceasta voi face apel la propriile observaţii şi propria experienţă a fiecăruia.

§ 2. *Toate ideile vin pe calea senzaţiei sau a reflecţiei.* Să presupunem, deci, că mintea este oarecum ca şi o coală albă pe care nu stă scris nimic; că

e lipsită de orice idee; cum ajunge ea să fie înzestrată? De unde dobândeşte ea această nemăsurată mulţime de idei pe care imaginaţia fără odihnă şi fără margini a omului i-o înfăţişează într-o diversitate aproape nesfârşită? De unde are toate elementele raţiunii şi ale cunoaşterii? La aceasta eu răspund într-un cuvânt: din experienţă. Pe aceasta se sprijină toată cunoaşterea noastră şi din aceasta provine în cele din urmă ea însăşi. Observaţia noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minţii noastre, pe care le percepem şi asupra cărora reflectăm, este ceea ce procură intelectului toate elementele gândirii. Acestea două sunt izvoarele cunoaşterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în chip natural.

§ 3. *Obiectul senzaţiei este primul izvor al ideilor.* Mai întâi, simţurile noastre venind în atingerea cu anumite obiecte sensibile introduc în minte diferite percepţii distincte ale lucrurilor, potrivit feluritelor căi pe care acele obiecte lucrează asupra simţurilor; în acest fel ajungem la acele idei pe care le avem despre galben, alb, cald, rece, moale, dur, amar, dulce şi toate acelea pe care le numim calităţi sensibile, despre care, atunci când eu spun că simţurile le introduc în minte, înţeleg că aduc în minte de la obiectele externe ceea ce produce acolo acele percepţii. Acest însemnat izvor al celor mai multe dintre ideile pe care le avem, care depinde în întregime de simţuri şi comunică prin ele cu intelectul, eu îl numesc „senzaţie".

§ 4. *Procesele minţii noastre alcătuiesc celălalt izvor al ideilor.* În al doilea rând, celălalt izvor din care experienţa alimentează intelectul cu idei este perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minţi, când ea se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobândit, care procese, atunci când sufletul ajunge să reflecteze asupra lor şi să le examineze, dau intelectului o altă categorie de idei pe care nu le-ar fi putut dobândi numai de la lucrurile din afară; asemenea idei sunt percepţia, gândirea, îndoiala, credinţa, raţionamentul, actul de cunoaştere, actul de voinţă şi toate acţiunile felurite ale propriei noastre minţi, de la care noi, fiind conştienţi de ele şi observându-le în noi înşine, primim în intelect idei tot aşa de distincte ca şi ideile pe care le primim de la corpurile care ne impresionează simţurile. Fiecare om are în el însuşi în întregime acest izvor de idei şi cu toate că acesta nu este un simţ, întrucât nu are de-a face întru nimic cu obiectele exterioare, totuşi se aseamănă foarte mult şi ar putea fi numit destul de propriu „simţ intern". Dar cum eu numesc „senzaţie" celălalt izvor, pe acesta îl numesc „reflecţie", deoarece ideile pe care le procură acest izvor sunt numai acelea pe care mintea le dobândeşte reflectând asupra propriilor ei procese. [...] Eu spun că acestea două, adică lucrurile materiale exterioare ca obiecte ale senzaţiei şi procesele propriei noastre minţi în interior ca obiecte ale reflecţiei, sunt pentru mine singurele elemente originare în care îşi găsesc începuturile toate ideile noastre. Eu întrebuinţez aici termenul de „procese" într-un sens larg, cuprinzând nu numai acţiunile minţii cu privire la ideile sale, ci şi unele feluri de stări afective care se nasc uneori din ele, cum este mulţumirea sau neliniştea care se naşte dintr-un gând oarecare. [...]

Cartea III

<DESPRE LIMBAJ>

CAPITOLUL II

DESPRE SEMNIFICAŢIA CUVINTELOR

§ 1. *Cuvintele sunt semnele sensibile necesare pentru comunicarea ideilor.* Cu toate că omul posedă o mare varietate de gânduri şi din acelea din care alţii şi el însuşi pot să tragă foloase şi desfătare, totuşi ele sunt toate în mintea sa, invizibile şi ascunse altora şi nici nu pot fi făcute să se arate de la sine. Deoarece omul nu se putea bucura de avantajele vieţii în societate fără comunicarea gândurilor, era nevoie ca oamenii să găsească unele semne exterioare sensibile prin care să se poată face cunoscute altora acele idei invizibile din care sunt formate gândurile omului. Nimic nu era mai potrivit acestui scop, şi ca fecunditate, şi ca iuţeală, decât acele sunete articulate pe care oamenii pot să le alcătuiască cu atâta uşurinţă şi în forme atât de diverse. Astfel putem înţelege în ce chip oamenii au ajuns să se folosească de cuvinte drept semne ale ideilor lor, cuvinte care erau prin natura lor aşa de bine adaptate acestui scop. Aceasta nu s-a făcut din cauza vreunei legături naturale între anumite idei şi sunete articulate particulare, căci atunci nu ar exista decât un singur limbaj pentru toţi oamenii, ci s-a realizat printr-o acţiune voluntară prin care un anumit cuvânt este făcut în chip arbitrar semnul unei anumite idei. Folosul pe care-l aduc cuvintele este deci să fie semne sensibile ale ideilor, iar ideile pe care le reprezintă sunt propria lor semnificaţie nemijlocită.

§ 2. *Pentru cel ce se foloseşte de cuvinte, acestea sunt semnele sensibile ale ideilor sale.* Fiindcă oamenii folosesc aceste semne fie pentru a-şi aminti propriile lor gânduri şi a ajuta memoria lor, fie, ca să spun aşa, pentru a scoate la iveală propriile lor idei şi să le pună în văzul altora, cuvintele cu semnificaţia lor dintâi sau nemijlocită nu reprezintă decât ideile din mintea celui care le foloseşte, oricât de imperfect sau fără grijă sunt adunate acele idei dintre lucrurile pe care se presupune că le reprezintă. [...] Cuvintele fiind semne voluntare, nu pot fi semne voluntare impuse de om unor lucruri pe care nu le cunoaşte. Aceasta ar însemna să facem din ele semne ale nimicului, sunete fără semnificaţie. Un om nu poate face din cuvintele sale nici semnele calităţilor lucrurilor, nici ale concepţiilor din mintea altuia şi din care el nu posedă nici una în mintea sa. [...]

§ 3. Atât de necesar este aceasta în folosirea limbajului, încât în această privinţă analfabetul şi omul instruit, învăţatul şi ignorantul, toţi folosesc cuvintele pe care le pronunţă (indiferent de înţelesul lor). În gura fiecărui om cuvintele reprezintă ideile pe care le are şi pe care ar vrea să le exprime prin acele

cuvinte. Dacă un copil nu ia seama decât la culoarea galbenă strălucitoare a metalului despre care aude că se cheamă „aur", el aplică cuvântul „aur" numai la propria lui idee despre acea culoare şi la nimic altceva şi, prin urmare, numeşte „aur" culoarea galbenă văzută în coada unui păun. Un alt copil care a observat mai bine, adaugă la galbenul strălucitor şi ideea de greutate mare şi deci când foloseşte sunetul „aur", acesta reprezintă ideea complexă de substanţă galbenă strălucitoare şi foarte grea. Un altul adaugă la aceste calităţi şi aceea de fuzibilitate, şi atunci pentru el cuvântul „aur" semnifică un corp strălucitor, galben, care se topeşte uşor şi este foarte greu. Altul adaugă maleabilitatea. Fiecare din aceşti copii foloseşte deopotrivă cuvântul „aur" când are prilejul să exprime ideea căreia i-a aplicat acest cuvânt. Este evident însă că fiecare din ei nu poate să aplice cuvântul decât propriei sale idei şi nici nu poate să facă din acel cuvânt un semn care să reprezinte o idee complexă pe care nu o are. [...]

§ 8. *Semnificaţia cuvintelor este cu totul arbitrară.* După cum s-a spus, cuvintele, printr-o lungă şi familiară întrebuinţare, ajung să trezească în oameni anumite idei atât de uşor şi de neîntrerupt, încât ei sunt dispuşi să creadă că între ele există o legătură naturală. Este evident că cuvintele semnifică numai idei proprii oamenilor şi aceasta printr-o constrângere cu desăvârşire arbitrară şi de aceea deseori ele nu pot să trezească în alţii aceleaşi idei despre care noi credem că sunt semnificate de către cuvinte (chiar faţă de cei care vorbesc aceeaşi limbă). Fiecare om are puterea inviolabilă de a face ca cuvintele să reprezinte orice idee vrea, dar nici un om nu are puterea să facă pe alţi oameni să aibă în mintea lor aceleaşi idei ca ale lui atunci când ei se folosesc de aceleaşi cuvinte. [...] Este adevărat că uzul comun, printr-un consimţământ tacit, leagă anumite sunete de anumite idei în toate limbile, ceea ce îngrădeşte semnificaţia acelui sunet, astfel că un om nu vorbeşte corect dacă nu aplică sunetului acel înţeles şi lăsaţi-mă să adaug că un om nu vorbeşte inteligibil dacă cuvintele sale nu trezesc în ascultător aceleaşi idei pe care le reprezintă aceleaşi cuvinte în mintea vorbitorului. Însă oricare ar fi consecinţa faptului că oamenii întrebuinţează cuvintele în chip diferit, fie din cauza înţelesului lor general, fie din pricina înţelesului particular dat cuvintelor de către persoana căreia le adresează, este sigur că semnificaţia cuvintelor astfel cum le foloseşte se mărgineşte la ideile sale şi ele nu pot semnifica nimic altceva.

CAPITOLUL III

DESPRE TERMENII GENERALI

§ 1. *Cea mai mare parte dintre cuvinte au înţeles general.* Toate obiectele ce există nefiind decât obiecte particulare, s-ar putea probabil crede, pe drept, că cuvintele, care ar trebui să fie conforme cu obiectele, să aibă şi ele înţeles particular, vreau să spun cu privire la semnificaţia lor; şi totuşi aflăm că se întâmplă cu totul contrariu. Cea mai mare parte a cuvintelor care formează

toate limbile sunt termeni generali. Aceasta nu a fost rezultatul neatenţiei sau întâmplării, ci al raţiunii şi necesităţii.

§ 2. *Căci este imposibil ca toate obiectele particulare să aibă o denumire.* Întâi. Este imposibil ca fiecare obiect particular să aibă o denumire particulară distinctă. Deoarece semnificaţia şi întrebuinţarea cuvintelor depinde de legătura pe care o face mintea între ideile sale şi sunetele de care se foloseşte drept semne ale lor, este necesar, cu privire la aplicarea denumirilor la obiecte, ca mintea să aibă idei distincte despre obiecte şi să reţină denumirea proprie care aparţine fiecăruia, cu aplicarea specială la acea idee. Este însă peste puterea omenească să formeze şi să reţină idei distincte despre toate obiectele particulare cu care ne întâlnim; fiecare pasăre sau animal văzut de oameni, fiecare pom şi plantă care ne afectează simţurile, nu ar putea găsi loc nici în cel mai cuprinzător intelect. Dacă socotim că este un exemplu de memorie prodigioasă faptul că unii generali au fost în stare să cheme pe numele lor pe fiecare soldat din armata lor, putem înţelege lesne motivul pentru care oamenii nu au încercat niciodată să dea denumiri fiecărei oi dintr-o turmă, sau fiecărui corb care zboară pe deasupra capului lor, şi mai puţin să dea o denumire specială fiecărei frunze sau fiecărui grăunte de nisip pe care le-au văzut.

§ 3. *Şi inutil.* Al doilea. Dacă aceasta ar fi posibil, ar fi totuşi inutil, căci nu ar servi scopul principal al limbajului. În zadar ar acumula oamenii denumiri de obiecte particulare care nu i-ar ajuta să-şi comunice gândurile. Oamenii învaţă denumiri şi le folosesc în vorbirea cu alţii numai pentru a se face înţeleşi. Aceasta nu se poate realiza decât atunci când, prin uz sau consimţământ, sunetul pe care-l fac eu cu organele vorbirii trezeşte în mintea altui om care mă aude ideea căreia eu îi aplic acel sunet în mintea mea atunci când vorbesc. Aceasta nu poate fi făcut de către denumirile aplicate la obiecte particulare despre care numai eu am idei în minte şi deci denumirile lor nu pot fi semnificative şi inteligibile pentru un alt om care nu cunoaşte toate acele lucruri particulare pe care eu le-am înregistrat.

§ 4. Al treilea. Să presupunem însă că şi aceasta se poate face (ceea ce nu cred); totuşi o denumire distinctă pentru fiecare obiect particular nu ar fi de cine ştie ce folos pentru îmbogăţirea cunoaşterii, care sporeşte prin consideraţii generale cu toate că este fondată pe obiecte particulare. Acestea, reduse la specii cu denumiri generale, sunt subordonate concepţiilor generale. Iar concepţiile cu denumirile ce le aparţin ajung la oarecare limită şi nu se înmulţesc în fiecare clipă peste ceea ce poate cuprinde mintea sau ceea ce este necesar. Şi de aceea cei mai mulţi oameni s-au oprit la aceasta, dar nu în aşa măsură încât să se împiedice să deosebească obiectele particulare prin denumiri potrivite atunci când împrejurarea o cere. Şi, prin urmare, cu privire la propria lor specie, cu care au mai mult de-a face şi au mai des ocazia să vorbească despre persoane particulare, oamenii se folosesc de nume proprii şi astfel diferiţii indivizi au denumiri deosebite. [...]

§ 6. *În ce mod se formează cuvintele cu înţeles general.* Următorul lucru ce trebuie cercetat este cum ajung să fie formate cuvintele cu înţeles general.

Căci, de vreme ce toate lucrurile care există sunt numai obiecte particulare, cum ajungem noi la termenii generali sau cum aflăm noi natura de ordin general pe care aceşti termeni se presupune că o reprezintă? Cuvintele devin de ordin general atunci când fac din ele semnele ideilor generale, iar ideile devin generale separându-se de circumstanţele de timp, de loc sau de orice alte idei care le-ar putea determina la o experienţă particulară sau alta. Prin acest fel de abstractizare ele devin capabile să reprezinte mai mulţi indivizi; fiecare din aceştia se potriveşte cu ideea abstractă, este de aceeaşi specie (după cum se spune).

§ 7. Dar pentru a arăta aceasta mai limpede, poate că nu este greşit să urmărim noţiunile şi denumirile noastre de la începutul lor şi să observăm cum înaintăm treptat şi cu ce paşi ne dezvoltăm ideile începând din prima copilărie. Nimic nu este mai evident decât că ideile pe care copiii (ca să vorbim numai de ei) le au despre persoanele cu care vorbesc sunt numai idei particulare, după cum sunt înseşi persoanele. Ideile despre doică şi mamă sunt bine formate în mintea lor şi ca nişte portrete ale lor reprezintă acolo numai aceste persoane. Denumirile pe care copiii le dau acestora sunt limitate numai la aceste persoane, şi denumirile de „doică" şi „mamă" de care se folosesc determină singure acele persoane. Mai târziu, când timpul şi cunoştinţele mai numeroase i-au făcut să observe că pe lume există multe alte fiinţe care prin forma şi calităţile lor se aseamănă cu tatăl şi mama lor şi cu persoanele cu care ei sunt obişnuiţi, atunci ei îşi formează o idee care se potriveşte cu toate aceste fiinţe şi pe care o numesc, împreună cu alţii, „om", de pildă. Şi astfel ei ajung să aibă o denumire generală, în care ei nu pun nimic nou, ci numai îndepărtează din ideea complexă despre Peter şi James, Maria şi Ioana ceea ce este particular fiecăruia şi reţin numai ceea ce este comun tuturor.

§ 8. Pe aceeaşi cale pe care ajung ei la denumirea generală şi la ideea de „om", înaintează ei uşor către denumiri şi noţiuni mai generale. Căci, observând că mai multe fiinţe se deosebesc de ideea lor despre „om" şi, prin urmare, nu pot fi cuprinse în această denumire, dar că posedă totuşi anume calităţi care se potrivesc cu omul, ei au reţinut numai aceste calităţi şi le-au îmbinat într-o singură idee, obţinând astfel o nouă idee şi mai generală. Acestei idei dându-i o denumire, au alcătuit astfel un termen cu o cuprindere mai largă. Această idee nouă nu este formată prin vreo nouă adăugire, ci numai, ca şi mai înainte, lăsând deoparte forma şi alte proprietăţi semnificate de denumirea „om" şi reţinând numai ideea unui corp înzestrat cu viaţă, simţuri şi mişcare spontană cuprinse în denumirea „animal".

§ 9. *Noţiunile generale nu sunt decât idei abstracte.* Este atât de evident, cred, că pe această cale oamenii şi-au format primele idei generale şi denumiri generale pentru ele, încât nu este nevoie de altă dovadă decât să privim la modul în care procedează oamenii de obicei cu privire la cunoaştere. Iar acela care crede că natura şi noţiunile generale sunt altceva decât asemenea idei abstracte şi idei parţiale din altele mai complexe luate la început din existenţe particulare, mie mi-e teamă că va fi în încurcătură unde să le găsească. Să se

gândească oricine şi apoi să-mi spună prin ce se deosebeşte ideea sa despre „om" de aceea despre „Peter" şi „Paul", sau ideea sa despre „cal", de ideea sa despre „Bucefal", decât prin aceea că a lăsat deoparte ceva special fiecărui individ şi a păstrat, din acele idei particulare complexe ale mai multor existenţe particulare, numai ceea ce este de acord cu ideea generală? Din ideile complexe semnificate de denumirile „om" şi „cal" lăsând deoparte numai detaliile prin care ele se deosebesc şi reţinând numai detaliile prin care ele se acordă şi făcând din acestea o nouă idee complexă şi distinctă şi dându-i denumirea de animal, se obţine un termen mai general care cuprinde în afară de om şi câteva alte creaturi. Din ideea de „animal" lăsaţi deoparte noţiunea de simţuri şi de mişcare spontană şi ideea complexă rămasă, formată din ideile simple rămase despre „om, viaţă şi hrană", devine mai generală sub termenul mai cuprinzător de *vivens*. Iar mintea ca să nu zăbovească asupra acestui detaliu atât de evident de la sine, înaintează pe acelaşi drum către termenii de „corp", „substanţă" şi în sfârşit către „fiinţă", „lucru" şi alţi termeni universali de acest fel ce reprezintă orice idee a noastră, oricare ar fi ea. În concluzie: întreaga taină a termenilor *genera* şi *species* care face atâta zgomot prin Şcoli şi sunt pe drept puţin luate în seamă în afara Şcolilor, nu sunt altceva decât idei abstracte, mai mult sau mai puţin cuprinzătoare, şi cărora li s-au aplicat denumiri. În toate acestea este constant şi invariabil că fiecare termen mai general reprezintă o idee care nu este decât o parte dintr-o idee cuprinsă în acel termen. [...]

§ 13. *Ele sunt opera intelectului, însă îşi au fundamentul în similitudinea dintre lucruri.* Aş vrea să nu se creadă că am uitat un lucru însemnat, anume că neg că natura face multe lucruri asemănătoare; nimic nu este mai vădit mai cu seamă cu privire la rasele animalelor şi la toate fiinţele care se înmulţesc prin sămânţă. Totuşi, cred că putem spune că clasificarea lor sub denumiri este opera intelectului care în similitudinea observată între ele găseşte prilej să formeze idei generale abstracte şi să le aşeze în minte ca modele sau forme cu denumiri aplicate lor. Căci luat în acest sens, cuvântul „formă" are o semnificaţie foarte specială: dacă obiectele particulare sunt conforme cu acea semnificaţie, atunci ele sunt de acea specie şi au acea denumire, adică sunt puse în acea *classis*. Căci atunci când spunem „acesta este un om, acela, un cal; aceasta este dreptate, aceea cruzime; acesta este un ceasornic, acela un borcan", ce facem altceva decât să rânduim lucrurile sub diferite denumiri specifice pentru că ele sunt conforme cu acele idei abstracte ale căror semne sunt denumirile ce le-am dat? Şi ce sunt esenţele acelor specii stabilite şi desemnate prin denumiri, dacă nu ideile abstracte din minte? Idei care sunt, ca să spun aşa, legătura dintre lucrurile particulare ce există şi denumirile sub care urmează să fie orânduite. Şi când cuvintele de ordin general au vreo legătură cu obiectele particulare, aceste idei abstracte sunt agentul de legătură care le uneşte, astfel că esenţele speciilor aşa cum sunt diferenţiate şi denumite de noi, nu sunt şi nici nu pot fi altceva decât acele idei abstracte şi precise pe care le avem în minte. Şi, prin urmare, dacă presupusele esenţe reale ale

substanţelor sunt deosebite de ideile noastre abstracte, atunci ele nu pot fi esenţele speciilor sub care rânduim lucrurile. Căci două specii pot fi una singură în chip tot atât de raţional, după cum două esenţe diferite pot să fie esenţele unei singure specii. Şi eu întreb ce modificări se pot sau nu ivi într-un cal sau în plumb fără a transforma pe oricare din ei în altă specie? Aceasta este uşor de rezolvat dacă stabilim speciile lucrurilor prin ideile noastre abstracte. Dar dacă în aceasta cineva s-ar conduce după presupusele esenţe reale, cred că el s-ar încurca şi nu ar fi niciodată în stare să ştie cu precizie când un lucru încetează să fie de specia calului sau plumbului.

Cartea IV

<DESPRE CUNOAŞTERE>

CAPITOLUL I

DESPRE CUNOAŞTERE ÎN GENERAL

§ 1. *Cunoaştere nu putem avea decât despre ideile noastre.* Deoarece mintea în toate gândurile şi raţionamentele sale nu are alt obiect nemijlocit în afară de propriile sale idei, pe care ea singură trebuie şi poate să le contemple, este evident că nu putem cunoaşte decât ideile noastre.

§ 2. *Cunoaşterea este perceperea acordului sau dezacordului dintre două idei.* Cunoaşterea îmi pare deci că nu este altceva decât perceperea conexiunii şi acordului, sau dezacordului şi incompatibilităţii oricărora dintre ideile noastre. Numai în aceasta constă ea. Unde această percepere există, acolo există şi cunoaştere; şi unde nu există, acolo, orice am născoci, ghici sau crede, suntem totuşi totdeauna departe de cunoaştere. Căci când ştim că albul nu este negru, ce facem altceva decât percepem că aceste două idei nu se acordă? Când ne încredinţăm cu supremă certitudine de demonstraţia că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte, ce facem mai mult decât să percepem că egalitatea cu două unghiuri drepte trebuie în mod necesar să se acorde şi să fie inseparabilă de cele trei unghiuri ale unui triunghi?

§ 3. *Acest acord este de patru feluri.* Pentru a înţelege însă ceva mai clar în ce constă acest acord sau dezacord, cred că am putea să-l reducem la următoarele patru feluri:

I) Identitate sau diversitate.

II) Relaţie.

III) Coexistenţă sau conexiune necesară.

IV) Existenţă reală.

§ 4. *Întâi. Despre identitate sau diversitate.* Cu privire la primul fel de acord sau dezacord, adică identitate sau diversitate, primul act al minţii este să perceapă propriile sale idei, atunci când are vreo idee sau simţământ, şi, în măsura în care le percepe, să ştie ce este fiecare şi prin aceasta să perceapă deopotrivă şi diferenţa dintre ele şi că una nu este cealaltă. Acest lucru este atât de absolut necesar încât fără el nu ar putea exista nici o cunoaştere, nici un raţionament, nici o imaginaţie, nici o gândire limpede. Prin aceasta mintea percepe clar şi fără greş că fiecare idee este în acord cu ea însăşi şi că este ceea ce este, şi că toate ideile distincte sunt în dezacord, şi anume că una nu este cealaltă; şi mintea face aceasta de la prima vedere prin puterea sa naturală de percepere şi distingere fără suferinţă, muncă şi deducţie. Şi cu toate că oamenii de specialitate au redus aceasta la acele reguli generale că „ceea ce este, este" şi „este imposibil pentru acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", pentru ca să fie aplicate de-a gata în toate cazurile unde ar fi prilej de gândire, este totuşi sigur că prima exercitare a acestei facultăţi se face asupra ideilor particulare. Oricine ştie negreşit că ideile pe care le numeşte „alb" şi „rotund", de îndată ce le are în minte, sunt într-adevăr ideile care sunt şi că nu sunt alte idei pe care el le numeşte „roşu" sau „pătrat". Nici o maximă sau propoziţie din lume nu-l poate face să înţeleagă aceasta mai clar sau mai sigur decât ştia el dinainte, fără ajutorul vreunei asemenea reguli generale. Acesta este deci primul acord sau dezacord pe care mintea îl percepe între ideile sale, şi îl percepe totdeauna de la prima vedere. Şi dacă se iveşte cumva vreo îndoială asupra lui, aceasta va fi totdeauna cu privire la denumiri şi nu cu privire la ideile înseşi, a căror identitate şi diversitate va fi totdeauna percepută la fel de repede şi de clar pe cât sunt de clare ideile înseşi. Şi nici nu poate fi altfel.

§ 5. *Al doilea. Acord sau dezacord relativ.* În al doilea rând, următorul fel de acord sau dezacord pe care mintea îl percepe în oricare din ideile sale, poate fi numit, cred, „relativ" şi nu este altceva decât perceperea relaţiei dintre două idei oarecare, fie substanţe, moduri sau oricare altele. Căci, de vreme ce toate ideile distincte trebuie considerate de-a pururi ca nefiind identice şi că sunt ca atare contrazise una de către alta în mod constant şi universal, atunci nu ar fi loc pentru nici o relaţie între ideile noastre şi nu am putea să găsim acordul sau dezacordul uneia faţă de cealaltă, în diversele căi pe care le urmează mintea în compararea lor.

§ 6. *Al treilea. De coexistenţă.* Al treilea fel de acord sau dezacord care se poate găsi în ideile noastre asupra cărora se exercită facultatea de percepere a minţii, este coexistenţa sau noncoexistenţa ideilor în acelaşi subiect şi aceasta se referă mai cu seamă la substanţe. Astfel, când susţinem privitor la „aur" că este stabil, cunoaşterea de către noi a acestui adevăr nu înseamnă mai mult decât că stabilitatea sau o putere de a rămâne în foc neconsumat este o idee care însoţeşte totdeauna şi este legată în acest fel particular de galben, de greutate, de fuzibilitate, de maleabilitate şi solubilitate în *aqua regia*, care formează ideea noastră complexă semnificată de cuvântul „aur".

§ 7. *Al patrulea. De existenţă reală.* Al patrulea şi ultim fel de acord sau dezacord este existenţa efectivă şi reală în acord cu vreo idee. Înăuntrul acestor patru feluri de acord sau dezacord se află, presupun, conţinută toată cunoaşterea ce posedăm sau de care suntem capabili. Căci toate cercetările ce putem să facem cu privire la oricare din ideile noastre, tot ceea ce ştim sau putem afirma privitor la oricare din ele, este că o idee este sau nu este identică cu vreo alta; că ea coexistă totdeauna sau nu cu vreo altă idee de acelaşi subiect; că ea are această relaţie sau alta cu vreo altă idee sau că ea are o existenţă reală în afara minţii. Astfel, „albastru nu este galben" este dezacord de identitate; „două triunghiuri cu bazele egale între două paralele sunt egale" este o relaţie; „fierul este susceptibil de atracţie magnetică" este acord de coexistenţă; „Dumnezeu este" – este de existenţă reală. Cu toate că identitatea şi coexistenţa nu sunt de fapt decât relaţii, totuşi ele sunt moduri atât de speciale de acord sau dezacord ale ideilor noastre, încât merită, pe bună dreptate, să fie socotite capete deosebite şi nu făcând parte din relaţia în general, deoarece ele sunt temeiuri foarte diferite de afirmare şi negare, astfel cum va vedea lesne oricine va reflecta asupra celor ce se spun în mai multe locuri din acest *Eseu.* Acum voi începe să examinez diferitele trepte ale cunoaşterii noastre. Pentru aceasta este însă necesar să cercetăm care sunt accepţiile diferite ale cuvântului „cunoaştere".

§ 8. *Cunoaşterea poate fi actuală sau habituală.* Există mai multe căi pe care mintea intră în posesia adevărului; fiecare din ele este numită „cunoaştere".

Întâi. Există „cunoaştere actuală", care este perceperea actuală de către minte a acordului sau dezacordului a oricăror din ideile sale sau a relaţiei dintre ele.

Al doilea. Se zice despre un om că cunoaşte o propoziţie oarecare atunci când aceasta fiind pusă în faţa minţii sale, el a perceput în chip evident acordul sau dezacordul ideilor din care este alcătuită. Şi astfel el o aşază în memoria sa şi oricând propoziţia îi va reveni în cuget, el, fără dubiu sau şovăială, va îmbrăţişa opinia justă, va încuviinţa şi va fi sigur de adevărul ei. Aceasta, cred, se poate numi „cunoaştere habituală", şi astfel se poate spune despre un om că cunoaşte toate adevărurile înmagazinate în memoria sa, printr-o percepere anterioară, şi clară şi deplină, lucru despre care mintea este încredinţată în afară de orice dubiu ori de câte ori are prilejul să reflecteze asupra lor. Deoarece intelectul nostru mărginit nu este în stare să cugete în mod clar şi distinct decât la un singur lucru deodată, dacă oamenii nu ar cunoaşte decât lucrurile la care se gândesc în mod actual, ei ar fi cu toţii foarte ignoranţi şi cel care ar şti cel mai mult, nu ar putea şti decât un singur adevăr, acela fiind unicul asupra căruia era în stare să cugete la un moment dat.

§ 9. *Cunoaşterea obişnuită este de două feluri.* Folosind limbajul curent, există de asemenea două trepte de cunoaştere obişnuită.

Întâi. Sunt acele adevăruri păstrate în memorie care atunci când apar în minte, aceasta percepe în mod pozitiv relaţia ce există între acele idei. Şi aceasta se petrece cu toate acele adevăruri despre care noi avem o cunoaştere intuitivă,

în care înseşi ideile, printr-o privire instantanee, descoperă acordul sau dezacordul lor una cu alta.

Al doilea. Celălalt fel de cunoaştere obişnuită este cunoaşterea acelor adevăruri despre care mintea fiind convinsă, reţine în memorie convingerea fără a reţine şi temeiurile. [...] Şi felul acesta de a primi un adevăr mi se părea înainte că este ceva între opinie şi cunoaştere, un soi de siguranţă care depăşeşte simpla credinţă, căci credinţa se sprijină pe mărturia altuia. Totuşi, acum, după examinarea cuvenită, constat că asemenea cunoaştere ajunge la certitudinea deplină, şi este, de fapt, cunoaştere adevărată. Ceea ce poate să ne inducă în eroare la început este că în acest caz acordul sau dezacordul ideilor nu este perceput printr-o privire actuală asupra tuturor ideilor intermediare prin care a fost perceput la început acordul sau dezacordul ideilor din propoziţie, ci este perceput prin alte idei intermediare care arată dezacordul ideilor cuprinse în propoziţia de a cărei certitudine ne reamintim. De exemplu, în propoziţia că „cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte", cineva care a văzut şi a perceput clar demonstraţia acestui adevăr ştie că este adevărat când demonstraţia a dispărut din mintea sa, astfel că în prezent nu o mai are în vedere şi poate că nici nu poate să şi-o reamintească, însă o ştie într-un mod diferit faţă de cum o ştia înainte. Acordul celor două idei înmănuncheate în acea propoziţie este perceput, însă cu ajutorul altor idei decât acelea care au realizat la început perceperea. El îşi reaminteşte, adică ştie (căci amintirea nu este decât reînvierea unei cunoaşteri trecute) că a fost odată sigur de adevărul acestei propoziţii, că „cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte". Neschimbarea aceloraşi relaţii între aceleaşi lucruri neschimbate este ideea care-i arată lui acum că dacă cele trei unghiuri ale unui triunghi au fost odată egale cu două unghiuri drepte, ele vor fi totdeauna egale cu două unghiuri drepte. Şi de aici îşi trage el siguranţa că ceea ce a fost odată adevărat în acel caz, va fi adevărat totdeauna; că ideile care au fost odată în concordanţă vor fi totdeauna în concordanţă şi, în consecinţă, ceea ce a ştiut el odată că este adevărat va fi totdeauna adevărat atâta vreme cât îşi va putea reaminti că odată a ştiut aceasta. Pe acest temei demonstraţiile particulare în matematici ne prilejuiesc cunoaşterea de ordin general. Dacă deci perceperea că aceleaşi idei vor avea veşnic aceleaşi calităţi şi relaţii nu ar fi un temei suficient de cunoaştere, atunci nu ar putea exista în matematici cunoaştere despre propoziţiile generale, căci orice demonstraţie matematică nu poate fi decât particulară, astfel că dacă un om a demonstrat vreo propoziţie cu privire la un triunghi sau la un cerc, cunoaşterea lui nu ar depăşi acea diagramă particulară. Cu asemenea mijloace nimeni nu poate să ajungă vreodată la cunoaşterea unei propoziţii de ordin general. Cred că nimeni nu poate nega că dl. Newton ştie cu certitudine că orice propoziţie din cartea sa pe care o citeşte acum este oricând adevărată, deşi nu are prezent în minte în mod efectiv lanţul admirabil al ideilor intermediare prin care el a descoperit la început adevărul lor. [...] Deoarece memoria însă nu este totdeauna atât de clară ca perceperea efectivă şi decade în fiecare om mai mult sau mai puţin,

cu timpul această diferenţă, printre altele arată că cunoaşterea demonstrativă este cu mult mai imperfectă decât cea intuitivă, cum vom vedea în capitolul următor.

CAPITOLUL II

DESPRE TREPTELE CUNOAŞTERII NOASTRE

§ 1. *Intuitivă.* După cum am spus, întreaga noastră cunoaştere fiind alcătuită din examinarea de către minte a propriilor sale idei, ceea ce este suprema lumină şi cea mai mare certitudine de care suntem capabili cu facultăţile noastre şi în felul nostru de a cunoaşte, poate nu este nepotrivit să cercetăm puţin gradul său de evidenţă. Mie îmi pare că deosebirea de claritate a cunoaşterii noastre stă în faptul că mintea se serveşte de căi diferite pentru a percepe acordul sau dezacordul dintre ideile sale. Căci dacă vom reflecta asupra propriilor noastre moduri de a gândi, vom vedea că uneori mintea percepe imediat acordul sau dezacordul a două idei prin ele însele, fără intervenţia a nimic altceva şi cred că putem numi aceasta „cunoaştere intuitivă". Căci prin aceasta mintea nu-şi dă nici o osteneală să dovedească sau să examineze, ci percepe adevărul precum percepe ochiul lumina numai îndreptându-l către ea. Astfel, mintea percepe că alb nu este negru, că un cerc nu este un triunghi, că trei este mai mult decât doi şi egal cu unu plus doi. Mintea percepe asemenea feluri de adevăruri la prima vedere a ideilor împreună, prin simplă intuiţie, fără intervenţia nici unei alte idei, şi acest fel de cunoaştere este cel mai clar şi mai sigur de care este capabil omul în desăvârşirea lui. Această parte a cunoaşterii are un caracter irezistibil şi la fel ca lumina soarelui ea însăşi ne sileşte să o percepem imediat ce mintea îşi îndreaptă privirea în acea parte şi nu lasă loc pentru ezitare, îndoială sau examinare; mintea este îndată cuprinsă de lumina ei limpede. De această intuiţie depinde toată certitudinea şi evidenţa întregii noastre cunoaşteri, certitudine pe care toată lumea o găseşte atât de mare încât nu poate să imagineze şi deci să pretindă una mai mare, căci un om nu se poate concepe pe el însuşi capabil de o certitudine mai mare decât să cunoască faptul că orice idee din mintea sa este astfel cum o percepe el că este şi că două idei între care percepe o deosebire sunt deosebite şi nu exact aceleaşi. Cel care cere o certitudine mai mare decât aceasta nu ştie ce cere şi arată numai că posedă o minte de sceptic, fără ca el să fie în stare de a fi sceptic. Certitudinea depinde atât de complet de intuiţie, încât pe următoarea treaptă a cunoaşterii, pe care o numesc „demonstrativă", intuiţia este necesară în toate conexiunile ideilor intermediare şi fără ea nu putem ajunge la cunoaştere şi certitudine.

§ 2. *Demonstraţia.* A doua treaptă a cunoaşterii este aceea în care mintea percepe acordul sau dezacordul unor idei, însă nu nemijlocit. Deşi acolo unde mintea percepe acordul sau dezacordul dintre unele idei ale sale există cunoaştere certă, totuşi nu se întâmplă totdeauna ca mintea să perceapă

acordul sau dezacordul care există între ele, chiar atunci când poate fi descoperit şi, în acest caz, mintea rămâne în ignoranţă, sau cel mult nu trece de o presupunere probabilă. Motivul pentru care mintea nu poate totdeauna să perceapă de îndată acordul sau dezacordul a două idei, este că ideile al căror acord sau dezacord se cercetează nu pot fi alăturate de către minte în aşa fel încât ele să poată arăta aceasta. În acest caz deci, în care mintea nu poate să îmbine ideile sale în aşa fel încât prin compararea lor nemijlocită şi, ca să spun aşa, prin juxtapunerea lor sau prin aplicarea lor una asupra alteia, să perceapă acordul sau dezacordul lor, mintea este silită să descopere acordul sau dezacordul ce caută prin intervenţia altor idei (una sau mai multe, după cum se întâmplă), şi aceasta este ceea ce noi numim „raţionament".

GEORGE BERKELEY, *Principiile cunoaşterii omeneşti*[*]

1. – E evident oricui aruncă o privire asupra obiectelor cunoaşterii omeneşti, că ele sunt sau *idei* întipărite în simţurile noastre, sau *idei* de care devenim conştienţi prin observarea emoţiilor şi operaţiilor noastre mintale, sau, în fine, *idei* formate cu ajutorul memoriei şi imaginaţiei, prin compunerea, separarea sau prin simpla reproducere a acelor idei originare percepute în felul descris. Prin văz am idei de lumină şi culori în diferite grade şi variaţiuni. Prin pipăit simt, de exemplu, ce e tare şi moale, cald şi rece, mişcare şi rezistenţă, şi toate acestea într-o cantitate sau un grad mai mare sau mai mic. Prin miros simţim mirosuri, prin cerul gurii, gusturi, iar auzul conduce spre minte sunetele, cu toată varietatea lor de tonuri şi de compoziţie. Şi, cum multe dintre aceste senzaţii sunt observate stând în tovărăşie unele cu altele, se întâmplă că ele sunt denumite cu un singur nume şi sunt considerate ca un singur **lucru.** Spre exemplu: dacă s-a observat că o anumită culoare, un anumit gust şi miros, o figură şi o consistenţă anumită stau împreună, atunci toate acestea se consideră un lucru distinct, semnificat prin numele *măr;* un alt complex de idei constituie o piatră, un pom, o carte şi alte asemenea lucruri sensibile, care, în măsura în care sunt plăcute sau neplăcute, provoacă sentimente de iubire, ură, bucurie, mâhnire şi altele.

2. – Dar, în afară de toată această varietate fără sfârşit de idei sau obiecte ale cunoaşterii, există şi ceva ce le cunoaşte sau percepe şi exercită diferite operaţiuni asupra lor, ca a le voi, a şi le imagina, a şi le reaminti. Şi această fiinţă activă care percepe, eu o numesc **minte, spirit, suflet** sau **eu.** Prin aceste cuvinte eu nu desemnez nici una dintre ideile mele, ci un lucru cu totul deosebit de ele şi în care ele există, sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, prin care ele sunt percepute, căci existenţa unei idei constă în a fi percepută.

3. – Se va admite de toţi că nici gândurile noastre, nici sentimentele, nici ideile formate din imaginaţie nu există în afară de suflet. Şi nu mai puţin evident îmi pare mie a fi faptul că diferitele **senzaţii** sau *idei întipărite în simţurile noastre,* oricât de amestecate şi compuse ar fi ele (cu alte cuvinte, orice obiecte

[*] Bucureşti, „Tiparul Universităţii", 1938 (traducere de S. Cateanu, revizuită de Viorel Vizureanu).

ar compune ele prin reunirea lor), nu pot exista decât într-un suflet care le percepe. O cunoaştere intuitivă despre aceasta o poate obţine, după cum cred, oricine îşi îndreaptă atenţia sa spre *ceea ce este exprimat prin termenul „există", atunci când e aplicat la lucruri perceptibile.* Dacă spun că masa la care scriu există, atunci aceasta înseamnă că o văd şi o ating; şi, chiar dacă m-aş afla în afara cabinetului meu, voi spune că ea există, înţelegând prin aceasta că dacă m-aş găsi înăuntru aş putea să o percep sau că un alt suflet oarecare o percepe în prezent. Există un miros, aceasta înseamnă că el a fost simţit; există un sunet, aceasta înseamnă că el a fost auzit, există o culoare sau figură, adică ea a fost percepută prin văz sau pipăit. Aceasta este tot ceea ce eu pot înţelege prin termenii de mai sus sau expresii asemănătoare. Iar ceea ce se spune despre o existenţă absolută a lucrurilor necugetătoare fără relaţie cu faptul de a fi perceput, aceasta este pentru mine complet neinteligibil. Existenţa lor – *esse* – constă în a fi percepută – *percipi* – şi e imposibil ca ele să aibă o existenţă în afară de sufletele sau fiinţele cugetătoare care le percep.

4. – Într-adevăr, s-a răspândit în mod straniu concepţia conform căreia casele, munţii, râurile, într-un cuvânt, toate celelalte obiecte perceptibile, au o existenţă, naturală sau reală, deosebită de aceea care constă în a fi percepută de intelect. Dar, oricât de fermă ar fi convingerea şi consimţirea cu care această concepţie se susţine, totuşi acela care va simţi nevoia să o examineze va găsi, dacă nu mă înşel, că ea implică o contrazicere vădită. Căci ce altceva sunt lucrurile sus-amintite decât lucruri pe care le percepem prin simţurile noastre? Şi ce altceva percepem decât ideile sau senzaţiile noastre proprii? Deci nu e contrazicere absolută să presupunem că vreuna dintre acestea sau o oarecare combinaţie a lor există neperceputâ?

5. – Dacă examinăm mai amănunţit această teză vom constata, poate, că în fond ea depinde de doctrina despre *idei abstracte.* Căci ce fel de abstracţie poate fi mai subtilă decât aceea prin care se stabileşte o deosebire între *existenţa* obiectelor sensibile şi *perceperea* lor, aşa încât obiectele să poată fi concepute ca existând, fără a fi percepute? Lumina şi culoarea, căldura şi frigul, întinderea şi figura, într-un cuvânt, lucrurile pe care le vedem şi simţim, ce sunt ele altceva decât senzaţii, noţiuni, idei sau impresii asupra simţurilor noastre? Şi este oare cu putinţă să separăm măcar prin gândire unul dintre aceste lucruri de percepţia lor? În ce mă priveşte pe mine, eu aş putea tot aşa de uşor să despart un lucru oarecare de el însuşi. Într-adevăr, prin gândirea mea pot despărţi sau concepe separat acele lucruri pe care prin simţurile mele niciodată nu le-am despărţit. Astfel îmi imaginez trunchiul corpului omenesc fără membrele lui, sau mirosul unui trandafir, fără a mă gândi la trandafirul însuşi. În acest sens trebuie admis că pot face abstracţii, dacă pe drept cuvânt se poate numi *abstracţie* această operaţiune mintală care constă numai în a concepe izolat astfel de obiecte care pot într-adevăr să existe sau să fie percepute cu adevărat în mod separat. Dar puterea mea de a concepe sau imagina ceva nu trece peste posibilitatea unei existenţe reale sau percepţii. Din aceasta rezultă că, după cum este imposibil pentru mine să văd sau să simt ceva, fără

a avea o senzaţie efectivă despre acest ceva, tot imposibil îmi este să concep în gândirea mea vreun lucru sensibil sau obiect distinct de senzaţia sau percepţia pe care o am despre el.

6. – Unele adevăruri sunt aşa de clare şi de naturale pentru spirit, că un om n-are nevoie decât să deschidă ochii spre a le vedea. Un asemenea adevăr de o mare importanţă eu îl consider pe acesta: că toate cele din ceruri, precum şi cele de pe pământ, cu un cuvânt, toate acele lucruri care formează marele sistem al lumii, n-au o subzistenţă în afară de suflet şi că existenţa lor constă în a fi percepute sau cunoscute; cât timp deci aceste lucruri nu sunt percepute de minte efectiv, sau nu există în mintea mea sau în mintea altor fiinţe create, ele n-au deloc o existenţă sau există în mintea unor fiinţe oarecare eterne; căci a atribui unei părţi oarecare din ele o existenţă independentă de suflet e ceva de neconceput şi implică toată absurditatea abstracţiei.

7. – Din cele spuse rezultă că nu există altă substanţă decât *spiritul* sau *ceea ce percepe*. Dar, pentru a dovedi aceasta mai complet, să presupunem că figura, culoarea, mirosul, gustul etc. sunt calităţi perceptibile, cu alte cuvinte, idei percepute de simţurile noastre. Ar fi deci o contrazicere făţişă dacă s-ar presupune că o idee există în ceva ce nu percepe; căci a avea o idee este tot una cu a percepe; acel ceva, deci, în care există culoarea, figura şi alte calităţi asemănătoare, trebuie să le perceapă; prin urmare, e clar că nu poate exista o substanţă sau un *substrat* necugetător al acelor idei.

8. – S-ar putea zice, însă, că, deşi ideile ca atare nu există în afară de suflet (*mind*), totuşi pot exista lucruri care seamănă cu ele şi ale căror cópii sau imagini sunt ele; iar acele lucruri există în afară de suflet într-o substanţă necugetătoare. La aceasta răspund că o idee nu poate să semene cu nimic, decât numai cu altă idee; o culoare şi o figură nu pot semăna decât numai cu altă culoare şi figură. Prin puţină introspecţie, am găsi că este cu neputinţă să concepem o altă asemănare decât aceea care există între ideile noastre. Întreb mai departe: Acele presupuse prototipuri sau lucruri exterioare, ale căror imagini şi reprezentări sunt ideile noastre, sunt oare şi ele perceptibile, sau nu? Dacă sunt perceptibile, atunci sunt idei, iar demonstraţia noastră a izbutit; dar, dacă zici că nu sunt, atunci las judecăţii oricui să decidă dacă are vreun sens să afirmăm că o culoare este asemănătoare cu ceva invizibil; că durul şi moalele seamănă cu ceva care nu poate fi atins; şi tot aşa despre altele.

9. – Sunt unii[1] care fac deosebire între calităţile *primare* şi *secundare*. Prin cele dintâi, ei înţeleg întindere, figură, mişcare, repaus, soliditate, impenetrabilitate şi număr; prin cele din urmă, ei înţeleg toate celelalte calităţi sensibile, cum sunt culori, sunete, gusturi şi altele. Ei recunosc că ideile pe care le avem despre aceste din urmă calităţi nu sunt asemănătoare cu ceva ce există în afară de suflet, cu ceva neperceput; dar ideile noastre despre calităţile primare ei le consideră drept modele sau imagini ale lucrurilor, care există în afară de suflet într-o substanţă necugetătoare, pe care o numesc materie.

[1] Este vorba de J. Locke [V.V.].

Prin materie deci trebuie înţeles *o substanţă inertă, insensibilă, în care subzistă în mod real întinderea, figura şi mişcarea.* Dar din cele ce am spus până acum este evident că întinderea, figura şi mişcarea sunt numai idei existente în minte şi că o idee nu poate semăna decât cu alta şi că, prin urmare, nici ideile, nici arhetipurile lor nu există într-o substanţă necugetătoare. Din aceasta rezultă clar că noţiunea despre ceea ce se numeşte *materie* sau *substanţă corporală* implică în sine o contradicţie.

10. – Cei care afirmă că figura, mişcarea şi celelalte calităţi primare sau originare există într-o substanţă necugetătoare, în afara minţii, recunosc, în acelaşi timp, că sunetele, culorile, căldura, frigul şi alte asemenea calităţi secundare nu există în afară; ei spun că acestea din urmă sunt senzaţii care există numai în minte, depind şi sunt cauzate de diversele mărimi, structuri şi mişcări ale celor mai mici particule de materie. Ei consideră aceasta drept adevăr neîndoielnic, pe care-l pot dovedi fără excepţie. Dar, dacă e sigur că acele calităţi originare sunt inseparabil unite cu celelalte calităţi sensibile şi dacă, nici chiar în gând, nu pot fi despărţite de ele, rezultă de aici clar că şi ele există numai în minte. Dar aş dori ca, meditând, să se facă o încercare, dacă prin vreo abstracţie oarecare a gândirii se poate concepe extensiunea sau mişcarea unui corp, fără celelalte calităţi sensibile. În ce mă priveşte pe mine, eu văd clar că nu stă în puterea mea să-mi formez o idee despre un corp extins şi în mişcare fără a înfăţişa în acelaşi timp o oarecare culoare sau o altă calitate sensibilă, care este recunoscută că există numai în suflet. Pe scurt, extensiunea, figura şi mişcarea, despărţite de toate celelalte calităţi, sunt inconceptibile. Deci, unde sunt calităţile sensibile trebuie să existe şi celelalte, adică în minte, iar nu aiurea.

11. – Tot aşa se admite că *mare* şi *mic, repede* şi *încet* nu există în afara minţii, fiindcă aceste calităţi sunt ceva cu totul relativ şi se schimbă, după cum se schimbă poziţia sau dispoziţia organelor noastre de simţ. Deci, întinderea, care există în afara minţii, nu este nici mare, nici mică; mişcarea, nici repede, nici înceată; adică nu sunt absolut nimic. Dar, se spune, ele sunt întindere în general şi mişcare în general, ceea ce însă arată cât de mult teoria despre substanţe întinse şi mobile, existente în afara minţii, depinde de doctrina ciudată despre idei *abstracte*. Şi aici trebuie neapărat să arăt cât de mult seamănă descrierea vagă şi nedeterminată despre materia sau substanţa corporală, la care au ajuns filosofii moderni prin propriile lor principii, cu acea noţiune învechită şi atât de mult luată în râs despre *substanţa primă* (materia primă) pe care o întâlnim la Aristotel şi discipolii lui. Soliditatea fără extensiune nu se poate concepe; deoarece însă s-a arătat că extensiunea nu există într-o substanţă necugetătoare, trebuie să rezulte acelaşi lucru şi în privinţa solidităţii.

12. – Că numărul e o creaţie pur mintală, chiar dacă se admite că celelalte calităţi există în afara minţii, aceasta va fi evident oricui ia în considerare că unul şi acelaşi lucru va fi numeric în mod diferit, după cum mintea îl consideră din diferite puncte de vedere. Astfel, aceeaşi extensiune este unu, trei sau

treizeci şi şase, după cum sufletul o judecă în relaţie cu un yard, un picior sau un ţol. Numărul e ceva relativ într-un mod aşa de vizibil şi depinde de intelectul omului atât de mult, încât e de mirare cum ar putea cineva să-i atribuie o existenţă absolută în afară de minte. Noi zicem: o carte, o pagină, un rând etc.; toate acestea sunt deopotrivă unităţi, deşi unele dintre ele sunt compuse dintr-un multiplu al celorlalte. În orice caz, deci, este evident că unitatea se referă la o anumită combinaţie a ideilor împreunate, arbitrar, de către suflet.

13. – Ştiu că, după concepţia unora[1], unitatea este o idee simplă sau necompusă care însoţeşte toate celelalte idei în mintea noastră. Eu nu găsesc că am o astfel de idee, care ar corespunde cuvântului *unitate*, şi cred că, dacă aş avea-o, eu mi-aş da negreşit seama de ea; din contră, ea ar trebui să fie ideea cea mai familiară intelectului meu, deoarece se zice că ea însoţeşte toate celelalte idei şi că e percepută de toate căile senzaţiei şi reflecţiei. Ca să nu zic mai mult, ea este o idee *abstractă*. [...]

16. – Dar să examinăm încă puţin concepţia îndeobşte acceptată. Se zice că întinderea este un mod sau un accident al materiei şi că materia e substratul care o susţine. Aş dori o lămurire despre ceea ce se înţelege prin materia care susţine extensiunea. Dacă se va obiecta că n-am o idee despre materie şi din cauza aceasta nu pot să o explic, eu răspund că, chiar dacă cineva n-ar avea o idee pozitivă, totuşi dacă ar înţelege cât de cât ceva prin materie, atunci ar trebui să aibă cel puţin o idee relativă despre aceasta; căci, deşi nu se ştie ce e materia, trebuie totuşi să se cunoască relaţia ei cu accidentele şi ce se înţelege prin aceea că ea le susţine. E evident că termenul „susţine" nu poate fi luat în sensul obişnuit sau literal al cuvântului, ca atunci când vorbim de stâlpi care susţin o clădire; în ce alt sens, deci, trebuie el luat?

17. – Dacă examinăm ceea ce filosofii cei mai exacţi înţeleg prin *substanţa materială*, vom găsi că ei recunosc faptul că acestui cuvânt nu i-au atribuit nici un alt sens decât acela al unei idei despre *ceva existent în general*, împreună cu noţiunea relativă că acest *ceva susţine accidentele*. Ideea generală despre ceva existent îmi pare a fi cea mai abstractă şi cea mai inexplicabilă dintre toate; şi în ce priveşte susţinerea accidentelor, aceasta, precum am arătat, nu poate fi înţeleasă în sensul comun al acestui termen. Trebuie, deci, luat într-un alt sens; dar ei nu explică în ce constă acest sens. Deci, dacă cercetez cele două părţi sau ramificaţii care constituie sensul cuvintelor: *substanţă materială*, sunt convins că nici un sens distinct nu este legat de aceste cuvinte. Dar de ce să ne oprim mai mult la discuţia despre *substratul* material sau suportul figurii, mişcării şi al altor calităţi sensibile? Oare prin aceasta nu se presupune că ele au o existenţă în afară de minte? Şi nu e această presupunere o contrazicere directă şi cu totul inconceptibilă?

18. – Dar, chiar dacă ar fi posibil ca *substanţe* solide, figurate şi mobile să existe în afară de minte, corespunzând ideilor pe care le avem despre corpuri, cum am putea să o ştim? Ar trebui să o cunoaştem sau prin simţurile noastre,

[1] Este vorba tot de J. Locke [V.V.].

sau prin raţiune. În ceea ce priveşte simţurile, prin ele avem cunoştinţe despre senzaţiile şi ideile noastre sau despre acele lucruri, numeşte-le cum vei dori, care sunt percepute direct de simţuri; dar ele nu ne arată că există lucruri în afara minţii sau nepercepute care seamănă cu cele percepute. Aceasta o recunosc şi materialiştii. Rămâne deci că, dacă avem o cunoaştere oarecare despre lucruri exterioare, aceasta trebuie să se producă prin raţiune, care deduce existenţa lor din ceea ce este perceput direct prin simţuri. Dar ce argument poate să ne îndemne a crede în existenţa corpurilor exterioare prin care obţinem percepţiile noastre, dacă înşişi materialiştii nu cred că există o conexiune necesară între acestea şi ideile noastre? Spun că e recunoscut de toţi (şi ceea ce se petrece în visuri, în delir şi în alte asemenea stări sufleteşti, pune aceasta în afară de orice discuţie) că noi putem fi afectaţi de toate ideile pe care le avem acum, deşi nu există corpuri exterioare asemănătoare lor. Din aceasta reiese în mod evident că opinia despre corpuri exterioare nu este necesară pentru explicarea producerii ideilor noastre; căci este admis că ideile sunt produse de multe ori şi pot fi produse totdeauna în aceeaşi ordine în care le vedem acum, şi aceasta se petrece fără ajutorul obiectelor externe.

19. – Dar, deşi ar fi posibil să avem toate senzaţiile noastre fără obiecte exterioare, totuşi s-ar putea crede că e mai uşor să concepem şi să explicăm felul producerii lor dacă presupunem existenţa corpurilor exterioare care seamănă cu ideile lor; şi astfel ar putea fi cel puţin probabil că există şi lucruri, cum sunt corpurile exterioare, care determină ideile lor în sufletul nostru. Dar nici aceasta nu se poate spune; căci, deşi concedem materialiştilor corpurile lor exterioare, ei totuşi, după propria mărturisire, nu ştiu mai bine *cum* se nasc ideile noastre, deoarece ei înşişi se consideră incapabili de a înţelege în ce mod corpul poate acţiona asupra spiritului (*spirit*) sau cum poate corpul imprima o idee în suflet (*mind*). Din aceasta reiese clar că producerea ideilor sau a senzaţiilor în sufletul nostru nu poate fi un motiv pentru a presupune existenţa materiei sau substanţelor corporale, deoarece se recunoaşte că *această producere* rămâne, cu sau fără presupunerea aceasta, tot aşa de inexplicabilă. Deci, dacă ar fi posibil să existe corpuri în afară de suflet, totuşi susţinerea acestei păreri ar fi ceva foarte precar, deoarece ar trebui presupus, fără nici un motiv, că Dumnezeu a creat nenumărate lucruri care sunt cu totul inutile şi nu servesc nici unui scop. [...]

25. – Toate ideile noastre, senzaţiile, noţiunile sau lucrurile pe care le percepem, oricare ar fi denumirea lor, sunt vizibil inactive şi nu posedă nici o putere sau acţiune. Aşa că o idee sau un obiect al gândirii nu poate produce sau cauza o schimbare într-o altă idee. Pentru a ne convinge de acest adevăr, nu-i necesar nimic altceva decât o simplă observare a ideilor noastre. Căci, dat fiind că ideile, precum şi orice parte din ele, există numai în minte, rezultă că ele conţin numai ceea ce e perceput; dar oricine va observa ideile sale, fie că sunt produse cu ajutorul simţurilor sau prin reflecţie, nu va percepe în ele nici o putere sau activitate; deci, nu există în ele aşa ceva. Puţină atenţie ne va arăta că fiinţa adevărată a unei idei implică pasivitatea şi inerţia, astfel că nici o idee nu poate să fie ceva activ sau, mai exact vorbind, nu poate să fie cauza

unui lucru oarecare şi nici nu poate să fie asemănătoare sau o copie a unei fiinţe active, precum reiese din secţiunea a 8-a. Din aceasta reiese clar că întinderea, figura, mişcarea nu pot fi cauza senzaţiilor noastre. Trebuie deci să fie cu siguranţă fals atunci când se spune că acestea sunt efecte rezultând din configuraţia, numărul, mişcarea şi mărimea corpusculelor.

26. – Noi percepem o succesiune continuă a ideilor, dintre care unele se repetă, altele apar într-o formă schimbată sau dispar cu totul. Există, deci, o anumită cauză, de care aceste idei depind şi sunt produse sau schimbate. Că această cauză nu poate să fie o calitate sau o idee sau o combinaţie de idei, reiese clar din secţiunea precedentă. Trebuie dar să fie o substanţă; dar s-a arătat că nu există o substanţă corporală sau materială; rămâne deci că o substanţă activă necorporală sau un spirit este cauza ideilor.

27. – Un spirit este o fiinţă simplă, indivizibilă, activă; întrucât el *percepe* idei, se numeşte intelect, iar întrucât *produce* idei sau *operează* asupra lor, se numeşte voinţă. Deci, nu se poate forma o *idee* despre suflet sau spirit; căci toate ideile de orice fel, fiind pasive şi inerte (v. secţiunea 25), nu pot să ne prezinte printr-o imagine sau o asemănare ceea ce e activ. Puţină atenţie va face evident oricui că e absolut imposibil să avem o idee care să *semene* acestui principiu activ al mişcării şi schimbării ideilor. Căci natura spiritului sau a principiului care acţionează este astfel încât nu poate fi perceput de el însuşi, ci numai prin efectele produse de el. Dacă cineva s-ar îndoi de adevărul celor spuse aici, atunci să mediteze el şi să încerce a-şi forma o idee despre o putere oarecare sau o fiinţă activă; totodată să-şi dea seama şi dacă are idei despre două puteri principale, desemnate prin termenii *voinţă* şi *intelect* şi deosebite nu numai una de alta, ci şi de o a treia idee, cea de substanţă sau fiinţă în general, însoţită de noţiunea relativă că această substanţă poartă sau este subiectul celor două puteri sus-numite şi semnifică prin numele: spirit sau suflet. Aceasta e părerea unora; dar, după cum pot eu vedea, cuvintele *voinţă*, *suflet* şi *spirit* nu sunt expresii pentru diferite idei sau, în realitate, pentru nici o idee, ci pentru ceva ce e foarte deosebit de idei şi care, fiind ceva activ (*agent*), nu poate să fie asemănător sau să fie reprezentat de nici o idee, oricare ar fi aceasta. Deşi trebuie mărturisit, în acelaşi timp, că noi avem o anumită *noţiune* despre suflet, spirit şi operaţiunile minţii, cum sunt voirea, iubirea şi ura, întrucât cunoaştem sau înţelegem sensul acestor cuvinte.

28. – Eu văd că după voie pot evoca idei în sufletul meu şi pot mişca şi schimba scena, ori de câte ori găsesc de cuviinţă; trebuie numai să vreau, şi imediat apare în imaginaţia mea cutare sau cutare idee, şi în acelaşi fel ea dispare şi face loc altor idei. Această producere şi înlăturare a ideilor ne îndreptăţeşte, într-adevăr, să numim sufletul activ. Atât e sigur şi se bazează pe experienţă; însă, dacă vorbim despre lucruri active necugetătoare sau despre altceva ce evocă idei decât voinţa noastră, atunci ne jucăm numai cu cuvintele.

29. – Dar, oricât de mare e puterea ce o am asupra gândurilor mele proprii, totuşi găsesc că ideile întipărite în mod real în simţurile mele nu au aceeaşi atârnare de voinţa mea. Dacă în plină lumină a soarelui îmi deschid ochii, atunci nu stă în puterea mea de alegere să văd sau să nu văd, sau să determin

ce obiecte particulare se prezintă ochilor mei; şi tot aşa stau lucrurile în ce priveşte auzul sau alte senzaţii; ideile imprimate în simţurile mele nu sunt creaţiile voinţei mele. Deci, există o *altă* voinţă sau un alt suflet care le creează.

30. – Ideile simţurilor sunt mai intense, mai vii şi mai clare decât ideile imaginaţiei; ele au, de asemenea, o anumită statornicie, ordine şi coerenţă şi nu sunt produse la întâmplare, ca acele idei care sunt produse deseori de voinţa omenească, ci într-o înlănţuire sau serie regulată, având o conexiune admirabilă, care arată în mod suficient înţelepciunea şi bunăvoinţa autorului lor. Iar regulile fixe sau metodele stabilite, după care spiritul de care depindem produce în noi ideile simţurilor, se numesc *legile naturii;* pe acestea le învăţăm prin experienţă, care ne arată că ideea cutare sau cutare e însoţită de ideea cutare în ordinea obişnuită a lucrurilor.

31. – Aceasta ne pune la îndemână un fel de prevedere în virtutea căreia suntem în stare a dirigui acţiunile noastre spre folosul vieţii. Iar fără experienţă am fi în veci neajutoraţi; noi n-am şti cum să producem ceva ce ne-ar putea procura cea mai mică plăcere sau să înlăturăm cea mai mică durere. Ştim că hrana ne hrăneşte, somnul ne reconfortează, focul ne încălzeşte, că a semăna toamna e calea de a secera vara şi că, în general, avem nevoie de anumite mijloace pentru a obţine anumite scopuri; dar nu prin descoperirea unei *conexiuni necesare* între ideile noastre ştim toate acestea, ci doar prin *observarea* legilor nestrămutate ale naturii, fără de care am fi cu totul în nesiguranţă şi confuzie; altminteri, un om adult n-ar şti mai bine decât un copil abia născut cum să se descurce în treburile vieţii. [...]

33. – Ideile întipărite în simţurile noastre de către Autorul naturii sunt numite *lucruri reale;* iar cele produse în imaginaţie fiind mai puţin regulate, vii şi constante, sunt numite într-un mod mai potrivit *idei* sau *imagini ale lucrurilor,* pe care ideile le copiază şi reprezintă. Dar şi senzaţiile noastre, oricât de vii şi distincte ar fi ele, nu sunt altceva decât idei, cu alte cuvinte, ele există în suflet sau sunt percepute de el tot aşa de sigur, cum sunt percepute ideile pe care sufletul însuşi le formează. Se admite îndeobşte că ideile simţurilor au mai multă realitate, adică sunt de obicei mai intense, mai ordonate şi mai coerente decât creaţiile minţii, dar acesta nu e un argument pentru a afirma că ele există în afară de minte. Ele depind mai puţin de spirit sau de substanţa cugetătoare care le percepe, pentru că sunt produse de către voinţa unui alt spirit, mai puternic, dar totuşi sunt *idei,* şi e cert că nici o idee, fie ea slabă sau intensă, nu poate să existe altundeva decât în sufletul care o percepe.

34. – Înainte de a trece mai departe, e necesar să ne ocupăm de obiecţiile care s-ar putea face împotriva principiilor expuse până aici. [...] Întâi s-ar putea obiecta că, după principiile mele, dispare din lume tot ceea ce este real şi substanţial şi locul îl ocupă un sistem himeric de *idei.* Toate lucrurile care există, există numai în minte, adică sunt creaţii pur mintale. Deci, ce devin Soarele, Luna şi stelele? Ce trebuie să gândim despre case, râuri, munţi, copaci, pietre? Mai mult încă, ce să gândim despre corpul nostru propriu? Sunt toate acestea numai atâtea himere sau iluzii ale fanteziei noastre? La aceste obiecţii

şi la oricare alta de acelaşi fel, eu răspund că prin principiile mele nu suntem deposedaţi de nici un lucru din natură. Tot ce vedem, simţim, auzim sau concepem şi înţelegem rămâne la fel de cert ca şi înainte şi e la fel de real ca şi înainte. Există o *rerum natura* şi distincţia dintre realitate şi himere îşi menţine întreaga ei valoare. Aceasta reiese din secţiunile a 29-a, a 30-a şi a 33-a, unde am arătat care este deosebirea între noţiunile *lucruri reale* şi *himere*, sau idei real formate de noi înşine. Dar ambele categorii există deopotrivă în suflet, şi în acest sens ambele sunt deopotrivă *idei*.

35. – Eu nu tăgăduiesc existenţa lucrurilor pe care putem să le percepem, sau prin simţurile noastre, sau prin reflecţie. Nu pun la îndoială faptul că lucrurile pe care le văd cu ochii mei şi le pipăi cu mâinile mele există cu adevărat. Singurul lucru a cărui existenţă noi o negăm este ceea ce *filosofii* numesc materie sau substanţă corporală. Şi prin aceasta nu se aduce nici o pagubă omenirii, care – aş spune – nu va simţi vreodată lipsa ei. [...]

37. – Se va întâmpla că cel puţin aceasta se vede clar, şi anume că noi eliminăm orice substanţă corporală. La aceasta răspund că, dacă termenul *substanţă* e luat în sensul obişnuit, pentru a semnifica o *combinaţie* de calităţi sensibile, cum sunt extensiunea, soliditatea, greutatea şi alte însuşiri asemănătoare, atunci nu putem fi acuzaţi că o eliminăm; dar, dacă e luat într-un sens filosofic – ca bază a accidentelor sau calităţilor în afara minţii –, atunci într-adevăr recunosc că o suprimăm, dacă se poate spune „suprimăm" despre ceea ce n-are existenţă nici măcar în imaginaţie.

38. – Dar, veţi spune, cu toate acestea ar suna foarte ciudat dacă am zice: noi mâncăm şi bem idei şi suntem îmbrăcaţi cu idei. Eu recunosc aceasta, căci termenul „idee" nu se întrebuinţează în limba zilnică pentru a semnifica numeroasele combinaţii ale calităţilor perceptibile care se numesc *lucruri;* şi este cert că orice expresie care diferă de uzul familiar al limbii apare ciudată şi ridicolă. Dar aceasta nu atinge adevărul sus-amintitei propoziţii, care, în caz că întrebuinţăm alte cuvinte, ne spune că suntem hrăniţi şi îmbrăcaţi în acele lucruri pe care le percepem în mod nemijlocit prin simţurile noastre. Tăria şi moliciunea, culoarea, gustul, căldura, figura sau alte calităţi asemănătoare, care împreună constituie diferitele feluri ale merindelor sau straielor, există, precum s-a arătat, numai în mintea care le percepe; şi aceasta este tot ceea ce se urmăreşte numindu-le *idei;* şi, dacă acest cuvânt s-ar întrebuinţa aşa de des ca termenul *lucru*, atunci n-ar suna mai ciudat şi mai ridicol decât cel din urmă. Eu nu discut asupra oportunităţii, ci asupra adevărului expresiei. Deci, dacă veţi fi de acord cu mine, că noi mâncăm, bem şi suntem îmbrăcaţi cu obiecte pe care le percepem prin simţurile noastre în mod nemijlocit şi care nu pot exista nepercepute sau în afara minţii, eu voi admite cu uşurinţă că este mai corespunzător şi mai potrivit obiceiurilor să le numim mai curând *lucruri*, decât *idei*.

39. – Dacă cineva ar întreba pentru ce mă folosesc de cuvântul *idee* şi nu mă conformez obiceiului, întrebuinţând mai degrabă denumirea *lucruri*, eu răspund că fac aceasta din două motive: întâi, fiindcă se presupune în general,

spre deosebire de termenul *idee*, că termenul *lucru* denotă ceva ce există în afară de minte; în al doilea rând, fiindcă *lucru* are o semnificaţie mai cuprinzătoare decât *idee*, căci implică atât spiritul sau fiinţele cugetătoare, cât şi ideile. Dar, dat fiind că obiectele simţurilor există numai în minte şi sunt necugetătoare şi inactive, eu prefer să le numesc *idei*, denumire care implică aceste două însuşiri. [...]

45. – În al patrulea rând, se va obiecta că, după principiile stabilite de mine, lucrurile se suprimă în orice moment şi se creează din nou. Obiectele simţurilor există numai când sunt percepute; prin urmare, arborii din grădină sau scaunele din odaie există numai atât timp cât le percepe cineva. Dacă închid ochii, toate mobilele din cameră sunt reduse la nimic, şi numai dacă îi deschid iarăşi sunt create din nou. Drept răspuns la toate acestea trimit pe cititor la ceea ce s-a spus în secţiunile a 3-a, a 4-a etc. şi doresc să-şi dea seama dacă prin existenţa actuală a unei idei *înţelege* altceva decât a fi perceput. În ce mă priveşte, după cercetarea cea mai exactă pe care am putut-o face, nu pot găsi un alt înţeles pentru expresia în cauză decât cel amintit; iar eu mai rog o dată pe cititor să examineze gândurile sale proprii şi să nu se lase ademenit de cuvinte. Dacă poate considera posibil ca ideile sale sau arhetipurile lor să existe fără a fi percepute, atunci eu renunţ la cauza mea; dar, dacă nu poate, atunci va admite că e nesocotit a apăra ceva necunoscut şi a-mi reproşa comiterea unei absurdităţi, dacă nu admit acele propoziţii, care în fond nu conţin în ele nici o semnificaţie.

46. – Nu va fi nepotrivit a constata cât de mult principiile acceptate în filosofie sunt impregnate şi ele cu pretinsele absurdităţi. Se consideră ca ceva foarte absurd părerea că la închiderea ochilor mei toate lucrurile vizibile dimprejurul meu sunt reduse la nimic; oare nu e tocmai aceasta părerea pe care filosofii o recunosc în general, dacă sunt întru totul de acord că lumina şi culorile, care singurele sunt obiecte proprii şi imediate ale văzului, sunt pure senzaţii, care există numai atât timp cât sunt percepute? Presupunerea că lucrurile sunt create în fiecare moment, poate că unora le va părea ca ceva de necrezut; totuşi această noţiune se învaţă în general în şcoli. Căci şi scolasticii, deşi recunosc existenţa materiei şi că întregul univers e alcătuit din ea, sunt totuşi de părere că acesta nu poate exista fără ajutorul divin; ceea ce ei interpretează a fi o creaţie continuă.

47. – De asemenea, puţină meditare ne va arăta că, deşi admitem existenţa materiei sau substanţei corporale, urmează totuşi, în mod necesar, din principiile care sunt în general admise, că nici unul dintre corpurile particulare de orice fel nu există, dacă nu sunt percepute. Căci din secţiunea a 11-a, ca şi din cele următoare, reiese că materia, pentru care se luptă filosofii, e un ce incomprehensibil, care nu are nici una dintre acele calităţi particulare prin care sunt distinse unele de altele obiectele senzaţiilor noastre. Pentru a face însă mai evident aceasta, trebuie amintit că divizibilitatea infinită a materiei e o părere admisă de toţi, cel puţin de cei mai recunoscuţi şi stimaţi filosofi, care pe baza principiilor acceptate o dovedesc fără excepţie. Din aceasta rezultă

că în fiecare particulă a materiei este un număr infinit de părţi, care nu sunt percepute de simţuri. Deci, dacă un anumit corp pare a fi de o mărime finită sau arată simţului un număr finit al părţilor, atunci aceasta nu provine din faptul că acel corp nu conţine mai multe părţi, ci pentru că simţul nu este destul de ager ca să le discearnă. Deci, cu cât simţul e mai ager, cu atât el percepe mai multe părţi din obiectul respectiv. [...] Şi, în fine, după diferitele schimbări de mărime şi formă, când simţul devine infinit de ager, obiectul va apărea înfinit. Dar în tot acest timp nu se petrece în obiect nici o schimbare, ci numai în simţ. Fiecare corp, deci, considerat în sine însuşi, e infinit de întins şi, prin urmare, trece peste orice formă sau figură. Din aceasta rezultă că, chiar dacă admitem că existenţa materiei e ceva îndeajuns de dovedit, tot aşa de dovedit e faptul – şi materialiştii înşişi sunt nevoiţi a recunoaşte, după principiile lor proprii – că nici obiectele particulare percepute de simţuri, nici altceva de acelaşi fel nu există în afara minţii. Conform părerii lor, materia şi fiecare parte din ea este infinită şi fără formă, şi sufletul e acela care creează toată varietatea corpurilor care compun lumea vizibilă, aşa că fiecare dintre ele există numai atât timp cât e perceput.

48. – Dacă luăm în considerare cele spuse, vom constata că obiecţia făcută în secţiunea a 45-a nu poate fi ridicată cu drept cuvânt împotriva principiilor mele mai sus expuse, aşa că nu va exista într-adevăr nici o obiecţie împotriva concepţiei mele. Căci, deşi noi susţinem că obiectele simţurilor nu sunt altceva decât idei care nu pot exista nepercepute, totuşi nu putem trage concluzia că ele n-au existenţă decât atât timp cât sunt percepute de noi, căci se poate să existe şi alte suflete care le percep, atunci când noi nu le percepem. Dacă, aşa cum am spus, corpurile n-au existenţă în afară de suflet, aceasta nu trebuie înţeles ca şi când aş zice cutare sau cutare suflet particular, ci *toate sufletele, oricare ar fi ele*. Prin urmare, nu reiese din principiile mai sus stabilite că corpurile se desfiinţează şi se creează din nou în fiecare moment sau că nu există deloc în intervalele ce se scurg între percepţiile *noastre* despre ele. [...]

89. – Pentru stabilirea unui sistem ferm al cunoaşterii temeinice şi reale, care ar putea să servească drept dovadă împotriva scepticismului, nimic nu pare a fi de o mai mare importanţă decât a începe cu o explicare exactă a *ceea ce se înţelege prin cuvintele* **lucru, realitate, existenţă.** Căci în zadar am discuta despre „existenţa reală" a lucrurilor sau am pretinde să ajungem la o cunoaştere despre aceasta, dacă n-am fixat înainte sensul acestor cuvinte. **Lucru** sau **fiinţă** este numele cel mai general dintre toate; el cuprinde în sine două clase cu totul distincte şi eterogene, care n-au comun între ele decât numele: *spirite* şi *idei*. Cele dintâi sunt substanţe active şi indivizibile; cele din urmă sunt existenţe inerte, trecătoare şi dependente, care nu subzistă prin sine, ci sunt susţinute sau există în suflete sau substanţe spirituale. Ne dăm seama de existenţa noastră proprie prin introspecţie sau reflecţie, iar existenţa altor suflete o cunoaştem prin raţiune. Se poate zice că avem o anumită cunoaştere sau *noţiune* despre sufletul nostru propriu, precum şi despre alte spirite şi fiinţe active, despre care însă nu avem idei în sensul riguros al

cuvântului. În acelaşi fel cunoaştem şi avem o *noţiune* despre relaţiile dintre lucruri şi idei, relaţii care se deosebesc de ideile sau lucrurile însele, fiindcă cele din urmă pot fi percepute de noi fără să le percepem pe cele dintâi. Îmi pare că *ideile, spiritele* şi *relaţiile* în toate speciile lor sunt unicele obiecte ale cunoaşterii omeneşti şi ale discuţiilor şi că termenului *idee* i s-ar da o sferă prea extinsă dacă l-am întrebuinţa pentru a semnifica *tot* ceea ce cunoaştem şi despre care avem o noţiune.

GEORGE BERKELEY, *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous*[*]

[...] *Phil.:* [...] Pentru mine este evident, din motive pe care tu le împărtăşeşti, că lucrurile sensibile nu pot exista altfel decât într-o minte sau spirit. De unde conchid nu că ele nu au existenţă reală, ci, văzând că ele nu depind de gândirea mea şi că au o existenţă distinctă de faptul de a fi percepute de mine, că *trebuie să existe o altă minte în care ele să existe*. Prin urmare, pe cât de sigur lumea sensibilă există în realitate, pe atât de sigur există un Spirit infinit, omniprezent, care o conţine şi o susţine.

Hyl.: Hei, dar nu este altceva decât ceea ce eu şi toţi creştinii susţinem! Ba mai mult, asta susţin chiar şi ceilalţi care cred că există un Dumnezeu şi că el cunoaşte şi înţelege toate lucrurile.

Phil.: Într-adevăr, dar uite în ce constă diferenţa. Oamenii cred în mod obişnuit că toate lucrurile sunt cunoscute sau percepute de către Dumnezeu, deoarece ei cred în existenţa unui Dumnezeu, câtă vreme eu, din contră, deduc în chip imediat şi necesar existenţa lui Dumnezeu din faptul că toate lucrurile sensibile trebuie percepute de către el.

Hyl.: Dar, de vreme ce toţi credem acelaşi lucru, ce contează cum ajungem la acea opinie?

Phil.: Dar nu e adevărat nici că suntem de acord cu aceeaşi opinie. Căci filosofii, deşi admit că toate lucrurile corporale sunt percepute de către Dumnezeu, cu toate acestea ei le atribuie o subsistenţă absolută, distinctă de faptul de a fi percepute de vreo minte, oricare ar fi aceea, ceea ce eu nu admit. Mai mult decât atât, nu există nici o diferenţă între a spune *Există Dumnezeu, prin urmare el percepe toate lucrurile* şi a spune *Lucrurile sensibile există în realitate: iar dacă ele există în realitate, ele sunt cu necesitate percepute de o minte infinită: prin urmare, există o minte infinită sau Dumnezeu.* Asta îţi oferă o demonstraţie imediată şi directă, din cel mai evident principiu, a *existenţei lui Dumnezeu.* Teologii şi filosofii au dovedit, mai presus de orice îndoială, pornind de la frumuseţea şi folosul mai multor părţi ale universului, că acesta a fost opera lui Dumnezeu. Dar, lăsând deoparte orice ajutor din partea

[*] Traducere de Viorel Vizureanu după G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge. Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Fontana Press, 1989.

astronomiei şi a filosofiei naturii, orice contemplare a mecanismului, ordinii şi potrivirii lucrurilor, faptul că o minte infinită trebuie să fie cu necesitate dedusă din simpla existenţă a lumii sensibile, iată un avantaj exclusiv al celor care au făcut această constatare simplă: aceea că lumea sensibilă este ceea ce percepem prin diferitele noastre simţuri, că noi nu percepem nimic prin simţuri în afara ideilor şi că nici o idee sau arhetip al vreunei idei nu poate exista în alt mod decât într-o minte. Poţi acum, fără nici o cercetare ştiinţifică laborioasă, fără nici o subtilitate a raţiunii sau întindere obositoare a discursului, să înfrunţi şi să ridiculizezi pe cel mai înverşunat avocat al ateismului. Acele jalnice refugieri într-o succesiune eternă de cauze şi efecte gândite fără noimă sau în mulţimea accidentală a atomilor, acele închipuiri smintite ale lui Vanini[1], Hobbes şi Spinoza, într-un cuvânt, întreg sistemul ateismului, nu este el nimicit în totalitate prin această unică constatare a contradicţiei incluse în ipoteza existenţei fără o minte a lumii vizibile în totalitatea sa sau chiar doar a vreunei părţi din aceasta, fie ea cea mai brută şi mai amorfă? [...]

Hyl.: Dar, prin ce spui, nu îmbrăţişezi şi tu opinia că vedem toate lucrurile în Dumnezeu? Dacă nu mă înşel, ceea ce ai propus se apropie de asta.

Phil.: Puţini oameni gândesc, dar toţi vor avea opinii. În consecinţă, acestea vor fi superficiale şi confuze. Nu este nimic neobişnuit ca teze *(tenets)* care în sine sunt foarte diferite să fie, cu toate acestea, confundate unele cu celelalte de aceia care nu le examinează cu grijă. Nu voi fi, de aceea, surprins dacă unii îşi vor închipui că sunt cuprins de avântul lui Malebranche, cu toate că eu sunt foarte depărtat de acesta. El se bazează pe ideile cele mai general-abstracte, pe care eu le resping întru totul. El afirmă existenţa unei lumi complet exterioare, ceea ce eu neg. El susţine că suntem înşelaţi de simţurile noastre şi că nu cunoaştem naturile reale sau formele şi figurile adevărate ale obiectelor ce posedă întindere – despre toate acestea eu susţin total opusul. Astfel încât, per total, nu există principii mai opuse în mod fundamental decât cele ale lui şi ale mele. Trebuie admis că sunt întru totul de acord cu ceea ce spune Sfânta Scriptură: „Trăim, ne mişcăm şi fiinţăm în Dumnezeu". Dar sunt departe de a crede [...] că noi vedem lucrurile în esenţa lui. Iată pe scurt cele ce vreau să spun. Este evident că lucrurile pe care le percep sunt propriile mele idei şi că nici o idee nu poate exista în afara unei minţi. Nu este mai puţin evident că aceste idei sau lucruri percepute de către mine, ele însele sau arhetipurile lor, există independent de mintea mea, de vreme ce ştiu că nu eu sunt autorul lor, fiind în afara puterii mele de a hotărî după bunul plac de ce idee particulară să fiu afectat atunci când îmi deschid ochii sau urechile. Ele trebuie deci să existe într-o altă minte, a cărei voinţă este de a mi le înfăţişa. Lucrurile, afirm, pe care le percepem în mod direct, sunt idei sau senzaţii, numeşte-le cum vei dori. Dar cum poate vreo idee sau senzaţie să existe în sau să fie produsă de altceva decât de o minte sau un spirit? Aceasta este într-adevăr de neconceput; iar a afirma ceea ce este de neconceput înseamnă a susţine un nonsens, nu-i aşa?

[1] Lucilio Vanini (1585-1619), filosof italian; învinuit de ateism, a fost ars pe rug (nota trad.).

Hyl.: Fără îndoială.

Phil.: Dar, pe de altă parte, este foarte raţional *(conceivable)* că ele trebuie să existe în şi să fie produse de un spirit, de vreme ce asta nu este altceva decât ceea ce experimentez zilnic în mine însumi, în măsura în care percep nenumărate idei – iar printr-un act al voinţei mele pot forma o mare diversitate a lor, închipuindu-le în mintea mea; deşi, trebuie recunoscut, aceste făpturi ale imaginaţiei nu sunt în totalitate la fel de distincte, la fel de puternice, vii şi durabile precum cele percepute de simţurile mele, acestea din urmă fiind numite lucruri reale. Din toate acestea deduc că *există o minte care mă afectează în fiecare moment prin toate impresiile sensibile pe care le percep*. Iar din diversitatea, ordinea şi aspectul acestora, conchid că autorul lor trebuie să fie *înţelept, puternic şi bun, mai presus de orice înţelegere*. Observă cu atenţie: nu spun că văd lucruri percepând ceea ce reprezintă ele în substanţa inteligibilă a lui Dumnezeu – această afirmaţie eu nu o înţeleg. Dar spun că lucrurile percepute de mine sunt cunoscute de intelectul şi produse de voinţa unui Spirit infinit. Şi nu sunt toate acestea foarte clare şi evidente? [...]

Hyl.: Presupunând că eşti nimicit ca om, nu poţi să admiţi posibilitatea ca lucrurile percepute de simţuri să mai existe în continuare?

Phil.: Ba pot. Dar atunci acestea trebuie să fie într-o altă minte. Atunci când neg existenţa lucrurilor sensibile în afara minţii, nu mă refer la mintea mea în particular, ci la toate minţile. Acum, este evident că ele au o existenţă exterioară minţii mele, întrucât experienţa mi le arată ca fiind independente de ea [de minte – n.n.]. Există, prin urmare, o altă minte în care ele există, în tot timpul intervalelor dintre momentele în care eu le percep – tot la fel cum a fost şi înainte de naşterea mea sau cum va fi după moartea mea. Iar, cum acelaşi lucru este valabil şi cu privire la toate celelalte spirite create, finite, urmează cu necesitate că există o *Minte omniprezentă, eternă*, care cunoaşte şi înţelege toate lucrurile şi care le înfăţişează vederii noastre într-o atare manieră, în conformitate cu acele reguli pe care ea însăşi le prescrisese, reguli numite de noi *legi ale naturii*.

Hyl.: Răspunde-mi, Philonous: sunt toate ideile noastre existenţe întru totul inerte? Sau cuprind ele în sine vreo putere de a acţiona *(agency)*?

Phil.: Ele sunt cu totul pasive şi inerte.

Hyl.: Şi nu este Dumnezeu un agent, o fiinţă pur activă?

Phil.: Recunosc.

Hyl.: Nici o idee, prin urmare, nu se poate asemui sau nu poate reprezenta natura lui Dumnezeu.

Phil.: Într-adevăr, nu poate.

Hyl.: Dacă deci tu nu ai nici o idee despre mintea lui Dumnezeu, cum poţi să concepi *(conceive)* posibilitatea ca lucrurile să existe în mintea sa? Sau, dacă poţi concepe mintea lui Dumnezeu fără să ai vreo idee despre ea, de ce nu mi-ar fi permis să concep existenţa materiei, în ciuda faptului că nu am nici o idee a ei?

Phil.: În privinţa primei tale întrebări: recunosc că nu am, în sensul propriu al cuvântului, nici o idee despre Dumnezeu sau despre alt spirit – acestea

fiind active, ele nu pot fi reprezentate prin ceva întru totul inert, aşa cum sunt ideile noastre. Cu toate acestea, ştiu că eu, care sunt spirit sau substanţă cugetătoare, exist la fel de sigur cum ştiu că există ideile mele. Apoi, eu ştiu ce semnifică pentru mine termenii de *eu* şi [*eu*] *însumi (myself)*, şi ştiu asta într-un mod imediat sau intuitiv, deşi nu îi percep aşa cum percep un triunghi, o culoare sau un sunet. Mintea, spiritul sau sufletul este acel lucru indivizibil, fără întindere, care gândeşte, acţionează şi percepe. Spun *indivizibil* întrucât este fără întindere; iar *fără întindere*, pentru că lucrurile întinse, care posedă figură şi se mişcă, sunt idei, iar ceea ce percepe ideile, care gândeşte şi voieşte, nu este, în mod evident, o idee, şi nici asemenea unei idei. Ideile sunt lucruri inactive şi care sunt percepute, iar spiritele, un soi de fiinţări întru totul diferite de ele. Nu spun, aşadar, că sufletul meu este o idee sau asemănător unei idei. Totuşi, luând cuvântul *idee* în sens larg, se poate spune că sufletul meu îmi procură o idee, adică o imagine sau o înfăţişare *(likeness)* a lui Dumnezeu, deşi într-un mod extrem de inadecvat. Căci orice noţiune pe care o am despre Dumnezeu este obţinută reflectând asupra sufletului meu, sporindu-i puterile şi înlăturându-i imperfecţiunile. Am, prin urmare, în mine, deşi nu o idee inactivă, totuşi un fel de imagine activă, cugetătoare a lui Dumnezeu. Şi, deşi nu îl percep cu ajutorul simţurilor, am totuşi o noţiune despre el sau îl cunosc prin reflecţie şi raţionare *(reasoning)*. Despre propria mea minte şi propriile mele idei am o cunoaştere imediată; iar cu ajutorul acestora concep *(apprehend)* în mod mediat posibilitatea existenţei altor spirite sau idei. Apoi, pornind de la propria mea existenţă şi de la dependenţa pe care o întâlnesc în mine şi în ideile mele, deduc în mod necesar, printr-un act al raţiunii, existenţa lui Dumnezeu şi a tuturor lucrurilor create în mintea acestuia. Atât în ceea ce priveşte prima întrebare. Relativ la a doua, cred că acum poţi să răspunzi şi singur la ea. Căci materia nici nu este percepută în mod obiectiv, aşa cum faci cu o fiinţare sau idee inactivă, şi nici nu este cunoscută printr-un act al reflecţiei: nici nu o concepi în mod mediat, prin similitudine cu una sau cu alta, şi nici nu ajungi la ea prin raţionare, pornind de la ceea ce cunoşti în mod imediat. Toate acestea fac cazul *materiei* total diferit de cel al *Divinităţii*.

IMMANUEL KANT, *Critica raţiunii pure*[*]

INTRODUCERE

[Ediţia a II-a]

I

Despre diferenţa dintre cunoaşterea pură şi cea empirică

Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa; căci prin ce altceva ar putea fi deşteptată spre funcţionare facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu prin obiecte care exercită influenţe asupra simţurilor noastre şi care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mişcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaştere a obiectelor care se numeşte experienţă? Astfel, *cronologic*, nici o cunoaştere nu precede în noi experienţa, şi cu ea începe orice cunoaştere.

[...] Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe *cu* experienţa, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă *din* experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experienţă să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi abili de a-l separa.

Este deci cel puţin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape şi care nu poate fi rezolvată imediat la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoştinţă independentă de experienţă şi chiar de orice impresii ale simţurilor. Astfel de *cunoştinţe* se numesc a priori şi se deosebesc de cele *empirice*, care îşi au izvoarele lor a posteriori, adică în experienţă. [...]

În cele ce urmează vom înţelege deci prin cunoştinţe a priori nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experienţă, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experienţă. Acestora le sunt opuse

[*] Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969 (traducere de N. Bagdasar şi E. Moisuc).

cunoştinţele empirice sau acelea care sunt posibile numai a posteriori, adică prin experienţă. Dar printre cunoştinţe a priori se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel, de exemplu, judecata: orice schimbare îşi are cauza ei, este o judecată a priori, dar nu pură, fiindcă schimbarea este un concept care nu poate fi scos decât din experienţă.

II

Noi suntem în posesiunea unor anumite cunoştinţe a priori, şi însuşi simţul comun nu este niciodată lipsit de astfel de cunoştinţe

Avem nevoie aici de un criteriu cu ajutorul căruia să putem distinge sigur o cunoştinţă pură de una empirică. Experienţa ne învaţă, în adevăr, că ceva are o însuşire sau alta, dar nu şi că nu poate fi altfel. Dacă, deci, *în primul rând,* se găseşte o judecată care este gândită în acelaşi timp cu *necesitatea* ei, ea este o judecată a priori, iar dacă, pe lângă aceasta, nu este derivată decât din una care este ea însăşi valabilă ca judecată necesară, ea este absolut a priori. *În al doilea rând:* experienţa nu dă niciodată judecăţilor ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai una presupusă şi relativă (prin inducţie), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat până acum, nu se găseşte nici o excepţie la cutare sau cutare regulă. Dacă deci o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nici o excepţie nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experienţă, ci e valabilă absolut a priori. Universalitatea empirică nu este deci decât o înălţare arbitrară a valabilităţii, de la ceea ce e valabil în cele mai multe cazuri, la ceea ce e valabil în toate cazurile, ca de exemplu, în judecata: toate corpurile sunt grele; când, dimpotrivă, universalitatea strictă aparţine esenţial unei judecăţi, atunci această universalitate indică un izvor special de cunoaştere a judecăţii, anume o facultate de cunoaştere a priori. Necesitatea şi universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoştinţe a priori şi sunt inseparabil unite între ele. Dar fiindcă în folosirea lor e mai uşor uneori să se arate limitarea lor empirică decât contingenţa în judecăţi sau fiindcă uneori e mai convingător să se arate universalitatea nelimitată pe care o atribuim unei judecăţi decât necesitatea ei, atunci e recomandabil să ne servim separat de cele două criterii amintite, fiecare din ele fiind prin el însuşi infailibil.

Se poate uşor arăta că există într-adevăr în cunoaşterea omenească astfel de judecăţi necesare şi, în cel mai strict înţeles, universale, prin urmare judecăţi pure a priori. Dacă vrem un exemplu din ştiinţe, atunci nu avem decât să privim toate judecăţile matematicii; dacă vrem un exemplu din cea mai comună folosire a intelectului, atunci pentru aceasta poate servi judecata că orice schimbare trebuie să aibă o cauză: ba, în cea din urmă, însuşi conceptul de cauză conţine atât de evident conceptul unei legături necesare cu un efect şi pe cel al unei stricte universalităţi a regulii, încât acest concept de cauză s-ar

pierde cu totul, dacă l-am deduce, aşa cum a făcut Hume, dintr-o asociaţie frecventă a ceea ce se întâmplă cu ceea ce precedă şi dintr-o obişnuinţă izvorâtă din aceasta (prin urmare dintr-o necesitate numai subiectivă) de a lega reprezentări. Fără a avea nevoie de astfel de exemple pentru a dovedi realitatea unor principii pure a priori în cunoaşterea noastră, am putea de asemenea demonstra că aceste principii sunt indispensabile pentru posibilitatea experienţei înseşi, prin urmare că sunt a priori. Căci de unde ar putea lua experienţa însăşi certitudinea ei, dacă toate regulile potrivit cărora procedează ar fi la rându-le empirice, prin urmare contingente; de aceea, acestea cu greu pot fi considerate ca având valabilitate de prime principii. Totuşi ne putem mulţumi aici de a fi expus folosirea pură a facultăţii noastre de cunoaştere ca fapt împreună cu criteriile ei. Dar nu numai în judecăţi, ci şi în unele concepte se revelă o origine a priori a unora dintre ele. Dacă suprimaţi din conceptul vostru de *corp* dobândit cu ajutorul experienţei în mod succesiv tot ce este în el empiric: culoarea, duritatea sau moliciunea, greutatea, chiar impenetrabilitatea, rămâne totuşi *spaţiul*, pe care corpul (care a dispărut acum cu totul) îl ocupă, şi pe acesta nu-l puteţi suprima. Tot astfel, dacă suprimaţi din conceptul vostru empiric despre orice obiect corporal sau necorporal toate însuşirile pe care vi le face cunoscute experienţa, totuşi nu-i veţi putea lua pe aceea prin care îl gândiţi ca *substanţă* sau ca *inerent* unei substanţe (deşi acest concept cuprinde mai multă determinare decât acela al unui obiect în genere). Trebuie deci să mărturisiţi, convinşi de necesitatea cu care acest concept vi se impune, că el îşi are sediul în facultatea voastră de cunoaştere a priori.

III

Filosofia are nevoie de o ştiinţă care să determine posibilitatea, principiile şi întinderea tuturor cunoştinţelor a priori

Ceea ce e cu mult mai important decât tot ceea ce precede este că anumite cunoaşteri părăsesc până şi câmpul tuturor experienţelor posibile, şi prin concepte, cărora nicăieri nu le poate fi dat un obiect corespunzător în experienţă, au aparenţa de a extinde sfera judecăţilor noastre dincolo de orice limite ale experienţei.

Şi tocmai în aceste cunoaşteri din urmă, care depăşesc lumea sensibilă, în care experienţa nu poate servi de călăuză, nici de control, se află cercetările raţiunii noastre, pe care, din punctul de vedere al importanţei, le considerăm cu mult mai de preferat, şi ţinta lor finală cu mult mai sublimă decât tot ceea ce intelectul ne poate învăţa în domeniul fenomenelor; astfel că noi, chiar cu riscul de a ne înşela, mai curând cutezăm totul decât să abandonăm cercetări atât de importante pentru un motiv oarecare de îndoială sau de dispreţ şi indiferenţă. Aceste probleme inevitabile ale raţiunii pure înseşi sunt *Dumnezeu*, *libertatea* şi *nemurirea*. Iar ştiinţa al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai spre rezolvarea acestor probleme, se numeşte

metafizică. Metoda ei este la început *dogmatică*, adică îşi asumă cu încredere executarea operei fără a examina în prealabil dacă raţiunea poate sau nu duce la bun sfârşit o întreprindere atât de mare.

Pare fără îndoială natural că, de îndată ce am părăsit terenul experienţei, vom înălţa repede, cu cunoştinţe pe care le posedăm fără să ştim de unde şi pe creditul unor principii a căror origine nu o cunoaştem, o clădire, fără a ne fi asigurat mai dinainte, prin investigaţii făcute cu grijă, de temeliile ei, că deci ne vom fi pus cu mult mai înainte întrebarea: cum poate ajunge intelectul la toate aceste cunoştinţe a priori şi ce sferă, valabilitate şi valoare pot avea ele? De fapt nu este nimic mai natural, dacă prin cuvântul *natural* se înţelege ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just şi raţional; dar dacă prin acest cuvânt se înţelege ceea ce se întâmplă de obicei, atunci, dimpotrivă, nimic nu e mai natural şi mai inteligibil decât că această cercetare a trebuit să fie multă vreme omisă. Căci o parte a acestor cunoştinţe, ca cele matematice, posedă de mult certitudinea, şi prin aceasta dă o bună speranţă şi pentru altele, deşi acestea ar putea fi de natură cu totul diferită. Mai mult, după ce am depăşit sfera experienţei, suntem siguri că nu vom fi contrazişi de experienţă. Imboldul de a extinde cunoştinţele noastre este atât de mare, încât numai când ne izbim de o contradicţie clară putem fi opriţi în înaintarea noastră. Contradicţia poate fi însă evitată, dacă facem ficţiunile noastre cu prudenţă, fără ca, din această cauză, ele să rămână mai puţin ficţiuni. Matematica ne dă un strălucit exemplu cât de departe putem ajunge în cunoaşterea a priori, independent de experienţă. E drept că ea se ocupă cu obiecte şi cunoaşteri numai întrucât acestea pot fi reprezentate în intuiţie. Dar această împrejurare e lesne trecută cu vederea, fiindcă amintita intuiţie însăşi poate fi dată a priori, prin urmare abia se distinge de un simplu concept pur. Încurajat de o astfel de dovadă despre puterea raţiunii, impulsul de a extinde cunoştinţele noastre nu mai vede limite. Porumbelul uşor, lovind în zbor liber aerul a cărui rezistenţă o simte, şi-ar putea imagina că el ar reuşi şi mai bine în spaţiul vid. Tot astfel Platon a părăsit lumea sensibilă, fiindcă ea pune intelectului limite prea înguste şi s-a aventurat dincolo de ea pe aripile Ideilor în spaţiul vid al intelectului pur. El nu a observat că prin eforturile sale nu câştigă drum, căci nu avea nici un suport aşa-zicând ca bază, pe care să se fixeze şi la care să poată aplica forţele sale, pentru a urni intelectul din loc. Dar e soarta obişnuită a raţiunii umane, în speculaţie, de a termina edificiul ei cât mai repede posibil şi de a cerceta abia după aceea dacă şi temelia ei a fost bine pusă. Iar apoi se caută tot felul de pretexte pentru a ne mângâia asupra soliditătii ei sau mai curând pentru a respinge o astfel de examinare tardivă şi primejdioasă. Ceea ce însă ne dispensează în cursul construcţiei de orice grijă şi bănuială şi ne dă iluzia unei aparente temeinicii este lucrul următor: O mare parte şi poate cea mai mare din activitatea raţiunii constă în analizele conceptelor pe care le avem despre obiecte. Aceasta ne procură o mulţime de cunoştinţe care deşi nu sunt nimic mai mult decât lămuriri sau explicări a ceea ce a fost gândit deja în conceptele noastre (deşi încă în mod confuz), dar cel puţin cu privire la formă

sunt apreciate la fel cu noile cunoştinţe, cu toate că în ce priveşte materia sau conţinutul ele nu extind conceptele pe care le avem, ci numai le analizează. Fiindcă această metodă dă o reală cunoştinţă a priori, care reprezintă un progres sigur şi util, raţiunea, sub puterea acestor iluzii, înşală, fără a observa ea însăşi, cu afirmaţii de cu totul altă natură, în care raţiunea adaugă, şi anume a priori, la concepte date alte concepte cu totul străine, fără să se ştie cum ajunge ea la ele şi fără a-şi pune nici măcar în gând o astfel de întrebare. De aceea, voi trata chiar la început despre diferenţa dintre aceste două moduri de cunoaştere.

IV

Despre diferenţa dintre judecăţile analitice şi judecăţile sintetice

În toate judecăţile în care este gândit raportul dintre un subiect şi un predicat (nu consider decât judecăţile afirmative, căci la cele negative aplicarea este apoi uşoară), acest raport este posibil în două feluri. Sau predicatul *B* aparţine subiectului *A* ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau *B* se găseşte cu totul în afara conceptului *A*, deşi stă în legătură cu el. În cazul dintâi numesc judecata *analitică*, în celălalt, *sintetică*. Judecăţile analitice (afirmative) sunt deci acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate, iar acelea în care această legătură este gândită fără identitate trebuie să fie numite judecăţi sintetice. Pe cele dintâi le-am putea numi şi *judecăţi explicative*, pe celelalte judecăţi *extensive*, fiindcă cele dintâi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parţiale, care erau deja gândite în el (deşi confuz); pe când cele din urmă adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc gândit în el şi nu putea fi scos prin descompunerea lui. De exemplu, când zic: toate corpurile sunt întinse, aceasta e o judecată analitică. Căci eu n-am nevoie să depăşesc conceptul pe care-l leg de cuvântul corp pentru a găsi unită cu el întinderea, ci numai să descompun acest concept, adică să devin conştient de diversitatea pe care o gândesc totdeauna în el, pentru a întâlni în cuprinsul lui acest predicat: această judecată este deci analitică. Dimpotrivă, dacă zic: toate corpurile sunt grele, atunci predicatul e cu totul altceva decât ceea ce gândesc în simplul concept de corp în genere. Adăugarea unui astfel de predicat dă deci o judecată sintetică.

De aici rezultă clar: 1) că judecăţile analitice nu extind deloc cunoştinţa noastră, ci că conceptul, pe care îl am, este descompus şi îmi este făcut inteligibil mie însumi; 2) că în judecăţile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva (*X*) pe care se sprijină intelectul, pentru a cunoaşte că un predicat, care nu se află în acest concept, îi aparţine totuşi.

Judecăţile empirice sau de experienţă nu prezintă în această privinţă nici o dificultate. Căci acest *X* este experienţa completă despre obiectul pe care-l gândesc printr-un concept *A*, care constituie numai o parte a acestei experienţe.

Căci deşi în conceptul de corp în genere nu includ deloc predicatul greutăţii, totuşi el desemnează experienţa completă printr-o parte a ei, la care deci eu mai pot adăuga alte părţi ale aceleiaşi experienţe, ca aparţinând aceluiaşi concept. Eu pot cunoaşte conceptul de corp mai dinainte în mod analitic, prin notele întinderii, impenetrabilităţii, formei etc., care toate sunt gândite în acest concept. Acum însă îmi lărgesc cunoştinţa şi, întorcându-mi privirea spre experienţă, din care scosesem acest concept de corp, găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna şi greutatea. Experienţa deci e acel *X* care stă în afara conceptului *A* şi pe care se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutăţii *B* cu conceptul *A*.

Judecăţile de experienţă, ca atare, sunt toate sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experienţă, fiindcă nu mi-e îngăduit să ies din conceptul meu pentru a formula judecata şi deci nu am nevoie pentru aceasta de o mărturie a experienţei. Că un corp este întins e o judecată care e certă a priori şi nu e o judecată de experienţă. Căci, înainte de a trece la experienţă, eu am toate condiţiile pentru judecata mea în conceptul din care pot scoate predicatul potrivit principiului contradicţiei, şi prin aceasta pot totodată deveni conştient de necesitatea judecăţii, necesitate asupra căreia experienţa nu m-ar putea instrui. Dimpotrivă, deşi în conceptul de corp în genere nu includ predicatul greutăţii, acel concept indică totuşi un obiect al experienţei printr-o parte a ei, la care eu deci mai pot adăuga alte părţi ale aceleiaşi experienţe decât cele aparţinând acelui concept de obiect. Eu nu pot cunoaşte mai dinainte conceptul de corp în mod *analitic* prin notele întinderii, impenetrabilităţii, formei ş.a.m.d., care toate sunt gândite în acest concept. Dar dacă acum îmi lărgesc cunoştinţa şi îmi întorc privirea spre experienţa, din care scosesem acest concept de corp, atunci găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna şi greutatea, şi adaug deci *sintetic* pe aceasta ca predicat la acel concept. Pe experienţă deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutăţii cu conceptul de corp, fiindcă ambele concepte, deşi unul nu e cuprins în celălalt, totuşi îşi aparţin, deşi numai întâmplător, unul altuia, şi anume ca părţi ale unui tot, adică ale experienţei, care ea însăşi este o legătură sintetică a intuiţiilor.

Dar acest mijloc de explicare lipseşte cu totul la judecăţile sintetice a priori. Dacă trebuie să ies din conceptul *A* pentru a cunoaşte pe un altul *B* ca unit cu el, pe ce să mă sprijin şi prin ce sinteza devine posibilă, fiindcă aici eu nu am avantajul de a căuta acest ceva în domeniul experienţei? Fie judecata: Tot ce se întâmplă îşi are cauza sa. În conceptul de ceva ce se întâmplă gândesc desigur o existenţă pe care o precede un timp etc., şi din aceasta pot fi scoase judecăţi analitice. Dar conceptul de cauză arată ceva diferit de ceea ce se întâmplă şi nu e deloc cuprins în această reprezentare din urmă. Cum ajung eu să afirm despre ceea ce se întâmplă în genere ceva cu totul diferit şi să cunosc că deşi conceptul de cauză nu e cuprins în conceptul de ceea ce se întâmplă, totuşi îi aparţine? Ce este aici *X*-ul, pe care se sprijină intelectul, când crede a găsi în afara conceptului *A* un predicat *B* care îi este străin şi pe

care totuşi îl consideră unit cu el? Nu poate fi experienţa, fiindcă principiul amintit nu numai că adaugă această a doua reprezentare la cea dintâi cu mai mare generalitate decât o poate da experienţa, ci şi cu expresia necesităţii, prin urmare cu totul a priori şi din simple concepte. Pe astfel de principii sintetice, adică extensive, se bazează însă întregul scop final al cunoaşterii noastre speculative a priori; căci judecăţile analitice sunt desigur foarte importante şi necesare, dar numai pentru a ajunge la acea claritate a conceptelor, care e necesară pentru o sinteză sigură şi întinsă ca o achiziţie într-adevăr nouă.

V

În toate ştiinţele teoretice ale raţiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăţi sintetice a priori

1. *Toate judecăţile matematice sunt sintetice.* Această judecată pare să fi scăpat până acum observaţiilor analiştilor raţiunii omeneşti, ba chiar pare să fie direct opusă tuturor presupunerilor lor, deşi ea e incontestabil certă şi, în consecinţele ei foarte importantă. Căci găsindu-se că raţionamentele matematicienilor procedează toate conform principiului contradicţiei (ceea ce e cerut de natura oricărei certitudini apodictice), s-a ajuns la convingerea că şi principiile ar fi cunoscute pe baza principiului contradicţiei; în aceasta ei se înşelau, căci o judecată sintetică poate fi cunoscută fără îndoială potrivit principiului contradicţiei, dar numai cu condiţia de a se presupune o altă judecată sintetică din care să poată fi dedusă, dar niciodată în sine.

Trebuie să se observe mai întâi că judecăţile matematice autentice sunt totdeauna judecăţi a priori şi nu empirice, deoarece conţin în sine necesitate, care nu poate fi scoasă din experienţă. Dacă însă nu se va admite aceasta, ei bine, atunci ei restrâng judecata mea la *matematica* pură, al cărei concept cere ca ea să nu conţină cunoştinţă empirică, ci numai cunoştinţă pură a priori.

S-ar putea crede fără îndoială la început că judecata 7 + 5 este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de şapte şi cinci în virtutea principiului contradicţiei. Totuşi, dacă o privim mai îndeaproape, găsim că conceptul sumei de 7 şi 5 nu conţine nimic mai mult decât unirea celor două numere într-unul singur, prin care nu se gândeşte câtuşi de puţin care este acel număr unic care le cuprinde pe amândouă. Conceptul de doisprezece nu este câtuşi de puţin gândit prin faptul că eu gândesc pur şi simplu acea reunire de şapte şi cinci, şi oricât de mult aş analiza conceptul pe care-l am despre o astfel de sumă posibilă, totuşi nu voi găsi în el pe cel de doisprezece. Trebuie să depăşim aceste concepte, luând în ajutor intuiţia care corespunde unuia din cele două concepte, de exemplu cele cinci degete ale mâinii noastre sau (ca Segner în aritmetica lui) cinci puncte şi adăugând astfel una câte una unităţile lui cinci date în intuiţie la conceptul de şapte. Eu iau mai întâi numărul 7, şi ajutându-mă, pentru conceptul de 5, de degetele mâinii mele ca intuiţie,

adaug atunci una câte una la numărul 7, cu acel procedeu figurativ, unităţile pe care mai înainte le reunisem pentru a forma numărul 5, şi văd astfel rezultând numărul 12. Că 5 *trebuia* să fie adăugat la 7 am gândit, ce-i drept, în conceptul de sumă: 7 + 5, dar nu că această sumă este egală cu numărul 12. Judecata aritmetică este deci totdeauna sintetică, convingându-ne de acest lucru cu atât mai clar când luăm numere ceva mai mari, căci atunci este evident că, oricum am învârti şi răsuci conceptele noastre, nu am putea niciodată găsi suma cu ajutorul simplei analize a conceptelor noastre, fără a recurge la intuiţie.

Tot atât de puţin analitic este vreun principiu al geometriei pure. Că linia dreaptă este cea mai scurtă între două puncte e o judecată sintetică. Căci conceptul meu de *drept* nu conţine nimic cantitativ, ci numai o calitate. Conceptul „cea mai scurtă" se adaugă deci pe de-a-ntregul şi nu poate fi scos cu ajutorul nici unei analize din conceptul de linie dreaptă. Trebuie să se recurgă deci la intuiţie, cu ajutorul căreia, numai, e posibilă sinteza.

Câteva puţine principii, pe care le presupun geometrii, sunt într-adevăr analitice şi se întemeiază pe principiul contradicţiei; dar ele servesc totuşi, ca şi judecăţile identice, numai la înlănţuirea metodei şi nu ca principii; de exemplu $a = a$, întregul este egal cu sine însuşi, sau $(a + b) > a$, adică întregul este mai mare decât partea. Dar chiar şi acestea, deşi valabile numai prin concepte, sunt admise în matematică numai fiindcă pot fi prezentate în intuiţie. Ceea ce ne face aici să credem de obicei că predicatul unor astfel de judecăţi apodictice ar fi cuprins deja în conceptul nostru şi că judecata ar fi deci analitică este numai ambiguitatea expresiei. Noi *trebuie* anume să adăugăm prin gândire la un concept dat un anumit predicat, şi această necesitate e deja inerentă conceptului. Dar chestiunea nu este de *a şti ce trebuie* să adăugăm la un concept dat, ci *ce gândim realmente* în el, deşi în mod confuz, şi atunci se vădeşte că predicatul ţine de acele concepte ce-i drept în mod necesar, dar nu ca gândit în conceptul însuşi, ci cu ajutorul unei intuiţii care trebuie să fie adăugată conceptului.

2. *Ştiinţa naturii (physica) cuprinde, ca principii, judecăţi sintetice* a priori. Voi aduce ca exemplu numai două judecăţi, cum este judecata: că în toate schimbările lumii corporale cantitatea materiei rămâne aceeaşi, sau: că în orice comunicare a mişcării acţiunea şi reacţiunea trebuie să fie totdeauna egale între ele. În amândouă este clară nu numai necesitatea, prin urmare originea lor a priori, ci este clar şi că sunt judecăţi sintetice. Căci în conceptul de materie eu nu gândesc permanenţa, ci numai prezenţa ei în spaţiu prin umplerea lui. Astfel, eu depăşesc în realitate conceptul de materie pentru a-i adăuga a priori prin gândire ceva ce nu gândeam *în el*. Judecata nu este deci analitică, ci sintetică, şi totuşi gândită a priori; şi la fel stau lucrurile şi cu celelalte judecăţi ale părţii pure a fizicii.

3. *În metafizică*, chiar dacă nu o considerăm decât ca o ştiinţă până acum în faza de constituire, totuşi indispensabilă prin natura raţiunii omeneşti, *trebuie să fie cuprinse cunoştinţe sintetice* a priori; ea nu urmăreşte nicidecum numai să descompună concepte pe care ni le formăm a priori despre lucruri şi

nici să le expliciteze analitic, ci vrem să extindem cunoştinţele noastre a priori, în care scop trebuie să ne servim de astfel de principii care adaugă conceptului dat ceva ce nu era cuprins în el şi, cu ajutorul judecăţilor sintetice a priori, să mergem chiar atât de departe, încât experienţa însăşi să nu ne mai poată urma, de exemplu, în judecata: lumea trebuie să aibă un prim-început etc.; şi astfel metafizica constă, cel puţin *în ce priveşte scopul ei*, numai din judecăţi sintetice a priori.

VI

Problema generală a [Criticii] raţiunii pure

Se câştigă deja foarte mult când o mulţime de cercetări pot fi reduse la formula unei singure probleme. Căci prin aceasta nu numai că ne înlesnim chiar nouă propria noastră muncă, determinându-ne-o precis, ci şi oricui altuia, care vrea s-o examineze, judecata dacă am împlinit sau nu satisfăcător proiectul nostru. Adevărata problemă a raţiunii pure e cuprinsă în întrebarea:

Cum sunt posibile judecăţi sintetice a priori?

Dacă Metafizica a rămas până acum într-o stare atât de şovăitoare de incertitudine şi contradicţii, trebuie să atribuim faptul pur şi simplu cauzei că această problemă şi poate chiar diferenţa dintre judecăţile *analitice* şi judecăţile *sintetice* nu i-a trecut nimănui mai devreme prin minte. Salvarea şi ruina Metafizicii depinde de soluţionarea acestei probleme sau de o dovadă suficientă că posibilitatea, pe care vrea s-o ştie explicată, nu există în realitate. David Hume, care dintre toţi filosofii se apropiase cel mai mult de această problemă, dar nu o gândise nici pe departe destul de determinată şi în generalitatea ei, ci se oprise numai la judecata sintetică a legăturii efectului cu cauzele lui *(principium causalitatis)*, crezu a fi stabilit că o astfel de judecată este cu totul imposibilă a priori, şi după raţionamentul lui, tot ce numim Metafizică nu s-ar întemeia decât pe simpla iluzie a unei cunoaşteri pretinse raţionale a ceea ce de fapt e împrumutat numai din experienţă şi care, datorită obişnuinţei, a dobândit aparenţa necesităţii; el nu ar fi ajuns niciodată la această afirmaţie, care distruge orice filosofie pură, dacă ar fi avut înaintea ochilor problema noastră în generalitatea ei: căci atunci ar fi sesizat că, după argumentul său, nu ar putea exista nici matematica pură, fiindcă aceasta conţine în mod cert judecăţi sintetice a priori, şi atunci bunul lui simţ l-ar fi ferit desigur să facă această afirmaţie.

În soluţionarea problemei de mai sus este totodată inclusă şi posibilitatea folosirii pure a raţiunii în constituirea şi dezvoltarea tuturor ştiinţelor care conţin o cunoştinţă teoretică a priori despre obiecte, adică e cuprins răspunsul la întrebările:

Cum este posibilă matematica pură?
Cum este posibilă fizica pură?

Fiindcă aceste ştiinţe sunt real date, se cuvine să se pună întrebarea: *cum* sunt ele posibile? că trebuie să fie posibile e dovedit de realitatea lor*. Dar în ce priveşte *Metafizica*, slabul ei progres de până acum şi fiindcă despre nici una, expusă până acum, nu se poate spune, în ce priveşte scopul ei esenţial, că există de fapt, pot face pe oricine să se îndoiască cu drept cuvânt de posibilitatea ei.

Dar într-un anumit sens, această *specie de cunoştinţă* trebuie considerată totuşi ca dată, şi Metafizica este reală, deşi nu ca ştiinţă, totuşi ca dispoziţie naturală *(metaphysica naturalis)*. Căci raţiunea omenească înaintează irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de a şti multe, ci mânată de propria nevoie, până la astfel de probleme, care nu pot fi soluţionate prin nici o folosire empirică a raţiunii şi principii împrumutate din experienţă; şi astfel la toţi oamenii, de îndată ce în ei raţiunea se înalţă până la speculaţie, a fost de fapt o metafizică oarecare în toate timpurile şi va rămâne totdeauna. Şi, şi despre aceasta se pune întrebarea:

Cum este posibilă metafizica ca dispoziţie naturală?

cum se nasc adică din natura raţiunii generale omeneşti întrebările pe care şi le pune raţiunea pură şi la care ea e mânată, de propria ei nevoie, să răspundă cât poate mai bine?

Dar cum în toate încercările de până acum de a răspunde la aceste întrebări naturale, de exemplu, dacă lumea are un început, sau există din eternitate etc., s-au găsit totdeauna contradicţii inevitabile, nu ne putem opri la simpla dispoziţie naturală pentru metafizică, adică la însăşi facultatea raţională pură, din care ce-i drept se naşte totdeauna o oarecare metafizică (fie cum ar fi), ci trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea la certitudine: fie la cunoaşterea obiectelor, fie la ignorarea lor, adică de a se pronunţa fie asupra obiectelor întrebărilor ei, fie asupra capacităţii sau incapacităţii raţiunii de a judeca ceva cu privire la ele, deci fie de a extinde cu încredere raţiunea noastră pură, fie de a-i pune limite determinate şi sigure. Întrebarea din urmă, care izvorăşte din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt aceasta:

Cum este posibilă metafizica ca ştiinţă?

Mulţi ar putea pune la îndoială existenţa fizicii pure. Dar nu avem decât să privim diferitele judecăţi care se găsesc la începutul fizicii propriu-zise (empirice), cum e cea despre permanenţa accleiaşi cantităţi de materie, despre inerţie, despre egalitatea acţiunii şi reacţiunii etc., şi ne vom convinge repede că ele constituie o *physicam puram* (sau *rationalem*), care merită desigur, ca ştiinţă specială, să fie expusă separat în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică.

Critica raţiunii duce deci în cele din urmă în mod necesar la ştiinţă; folosirea ei dogmatică fără critică duce dimpotrivă la aserţiuni neîntemeiate, cărora li se pot opune altele tot atât de verosimile, prin urmare la *scepticism*.

Această ştiinţă nici nu poate avea o vastă întindere intimidantă, fiindcă ea nu are a face cu obiectele raţiunii, a căror varietate este infinită, ci numai cu sine însăşi, cu probleme care provin în întregime din sânul ei şi care nu-i sunt puse de natura lucrurilor, care sunt diferite de ea, ci de propria ei natură; aşa încât, dacă ea a cunoscut mai dinainte complet propria ei capacitate cu privire la obiectele pe care le poate întâlni în experienţă, trebuie să-i vină uşor a determina, complet şi sigur, întinderea şi limitele folosirii ei, încercate de ea dincolo de orice limite ale experienţei.

Putem deci şi trebuie să considerăm ca neavenite toate tentativele făcute până acum de a constitui *dogmatic* o metafizică; căci ceea ce este în una sau alta analitic, adică simplă descompunere a conceptelor cuprinse în raţiunea noastră, nu e nicidecum scop, ci numai o pregătire pentru adevărata metafizică, adică de a extinde sintetic cunoaşterea noastră a priori; această analiză este improprie acestui scop, fiindcă ea arată numai ce este cuprins în aceste concepte, dar nu cum ajungem a priori la astfel de concepte, pentru a putea determina apoi şi folosirea lor valabilă cu privire la obiectele oricărei cunoştinţe în genere. Pentru a renunţa la toate aceste pretenţii nu e nevoie de prea multă abnegaţie, căci contradicţiile incontestabile ale raţiunii cu sine însăşi şi chiar inevitabile în metoda dogmatică au distrus de mult prestigiul tuturor Metafizicilor de până acum. Va fi necesară mai multă fermitate pentru a nu ne lăsa împiedicaţi de dificultatea intrinsecă şi de rezistenţa din afară, pentru a promova, în sfârşit, printr-un tratament cu totul opus celui de până acum, creşterea prosperă şi rodnică a unei ştiinţe indispensabile raţiunii omeneşti, căreia îi putem desigur tăia orice creangă crescută sălbatic, dar nu-i putem extirpa rădăcina.

VII

Ideea şi diviziunea unei ştiinţe speciale având numele de Critică a raţiunii pure

Din toate acestea rezultă ideea unei ştiinţe speciale care poate fi numită *Critica raţiunii pure*. Se numeşte *pură* orice cunoştinţă care nu este amestecată cu nimic străin. Dar îndeosebi se numeşte absolut pură o cunoştinţă în care nu se amestecă deloc nici o experienţă sau senzaţie, care, prin urmare, este posibilă complet a priori. Căci raţiunea este facultatea care ne procură *principiile* cunoştinţei a priori. Prin urmare, raţiunea pură este aceea care conţine principiile de a cunoaşte ceva absolut a priori. Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure a priori pot fi dobândite şi realizate de fapt. Aplicarea detaliată a unui astfel de organon ar procura un sistem al raţiunii pure. Dar fiindcă acest sistem este foarte

mult dorit şi fiind încă problematic dacă şi aici, în genere, este posibilă o astfel de extindere a cunoştinţei noastre, şi în care cazuri putem considera o ştiinţă care se mărgineşte să examineze raţiunea pură, izvoarele şi limitele ei, ca fiind *propedeutica* la sistemul raţiunii pure. O astfel de ştiinţă nu ar trebui să se numească *doctrină*, ci numai *critică* a raţiunii pure, şi folosul ei ar fi din punctul de vedere al speculaţiei în realitate numai negativ; ea ar servi nu la extinderea, ci numai la clarificarea raţiunii noastre, şi ar feri-o de erori, ceea ce ar reprezenta un mare câştig. Numesc *transcendentală* orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întru cât acesta este posibil a priori. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală*. Dar aceasta este pentru început prea mult. Cum o astfel de ştiinţă ar trebui să cuprindă integral atât cunoaşterea analitică cât şi pe cea sintetică a priori, ea este, întrucât se referă la intenţia noastră, de o întindere prea largă, fiindcă noi nu trebuie să împingem analiza decât până la punctul unde ea ne este absolut necesară pentru a sesiza, în toată întinderea lor, principiile sintezei a priori, singurul obiect cu care avem a face. Această cercetare, pe care propriu-zis nu o putem numi doctrină, ci numai critică transcendentală, fiindcă nu intenţionează lărgirea însăşi a cunoştinţelor, ci numai corectarea lor, şi trebuie să ofere piatra de încercare a valorii sau a non-valorii tuturor cunoştinţelor a priori, este problema cu care ne ocupăm acum. O astfel de critică este prin urmare pe cât posibil o preparare pentru un organon, şi dacă aceasta n-ar reuşi, cel puţin pentru un canon al raţiunii pure, potrivit căruia în orice caz ar putea fi expus cândva, atât analitic cât şi sintetic, sistemul întreg al filosofiei raţiunii pure fie că ar consta în lărgirea, fie numai în limitarea cunoaşterii ei. Că acesta e posibil, ba chiar că un astfel de sistem nu poate fi de mare întindere pentru a spera să-l terminăm în întregime, se poate prevedea din faptul că aici obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care este inepuizabilă, ci intelectul, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar şi acesta numai cu privire la cunoaşterea lui a priori: fiindcă bogăţia lui, nefiind nevoie să fie căutată în afară, nu poate rămâne ascunsă, deoarece, pe cât se poate presupune, e destul de mică pentru a putea fi cuprinsă în întregime, ea poate fi judecată după valoarea sau non-valoarea ei şi apreciată în mod just.

Mai puţin încă trebuie să ne aşteptăm aici la o critică a cărţilor şi sistemelor raţiunii pure, ci numai la o critică a facultăţii înseşi a raţiunii pure. Numai întemeindu-ne pe această critică avem o piatră sigură de încercare pentru a aprecia, în această ramură, conţinutul filosofic al lucrărilor vechi şi noi; în caz contrar, istoricul şi judecătorul incompetent judecă afirmaţiile neîntemeiate ale altora cu ale lor proprii, care sunt tot atât de neîntemeiate.

Filosofia transcendentală este Ideea unei ştiinţe pentru care Critica raţiunii pure trebuie să schiţeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii, cu garanţia deplină că toate părţile care constituie acest edificiu sunt complete şi solide. Ea este sistemul tuturor principiilor raţiunii pure. Că această Critică nu se numeşte ea însăşi încă filosofie transcendentală se datoreşte pur şi simplu faptului că ea, pentru a fi un sistem complet, ar trebui să cuprindă

şi o analiză amănunţită a întregii cunoştinţe omeneşti a priori. Critica noastră trebuie să pună negreşit în lumină şi o enumerare completă a tuturor conceptelor originare care constituie amintita cunoştinţă pură. Dar de la analiza amănunţită a acestor concepte însele, precum şi de la recensământul complet al celor derivate din ele, ea se abţine cu drept cuvânt, pe de o parte, fiindcă această analiză nu ar fi conformă cu scopul criticii, întrucât ea nu e supusă îndoielilor ce le întâlnim în sinteză, pentru care se face propriu-zis întreaga critică, pe de altă parte, fiindcă ar fi contrar unităţii planului ca să ne ocupăm cu justificarea deplinătăţii unei astfel de analize şi de deducţii, de care putem fi scutiţi, avându-se în vedere planul nostru. Această deplinătate a analizei precum şi a deducţiei din conceptele a priori care vor fi date ulterior se poate totuşi uşor completa, dacă aceste concepte există întâi ca principii detaliate ale sintezei şi nu le lipseşte nimic în raport cu acest scop esenţial.

Criticii raţiunii pure îi aparţine prin urmare tot ce constituie filosofia transcendentală, şi ea este Ideea integrală a filosofiei transcendentale, dar nu încă această ştiinţă însăşi; fiindcă ea nu înaintează în analiză decât atât cât este necesar pentru aprecierea completă a cunoaşterii sintetice a priori.

Trebuie să fim foarte atenţi în împărţirea unei astfel de ştiinţe ca să nu se admită în ea concepte care să conţină în ele ceva empiric sau ca cunoştinţa a priori să fie total pură. Prin urmare, deşi principiile supreme ale moralităţii precum şi conceptele ei fundamentale sunt cunoştinţe a priori, ele nu aparţin totuşi filosofiei transcendentale, căci conceptele de plăcere şi suferinţă, de dorinţe şi înclinaţii etc., care sunt toate de origine empirică, ar trebui să fie presupuse. De aceea, filosofia transcendentală nu este decât o filosofie a raţiunii pure speculative. Căci tot ce este practic, întrucât conţine mobile, se raportează la sentimente, care aparţin izvoarelor empirice ale cunoaşterii.

Dacă vrem acum să facem împărţirea acestei ştiinţe din punctul de vedere universal al unui sistem în genere, atunci ştiinţa pe care o prezentăm trebuie să cuprindă: întâi o *teorie a elementelor*, al doilea, o *teorie a metodei* raţiunii pure. Fiecare din aceste două părţi principale ar avea subdiviziunile ei, ale căror principii nu pot fi încă expuse aici. Numai atât pare necesar să amintim, în introducere sau precuvântare, că există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea şi intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date*, iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite*. Întrucât sensibilitatea urmează să conţină reprezentări a priori, care constituie condiţia în care obiecte ne sunt date, ea ar aparţine filosofiei transcendentale. Teoria transcendentală a sensibilităţii ar trebui să aparţină părţii întâi a ştiinţei elementelor, deoarece condiţiile în care numai sunt date obiectele cunoaşterii omeneşti preced pe acelea în care aceste obiecte sunt gândite.

I. TEORIA TRANSCENDENTALĂ A ELEMENTELOR

Partea întâi

ESTETICA TRANSCENDENTALĂ

§ 1

În orice chip şi prin orice mijloace s-ar raporta o cunoaştere la obiecte, totuşi modul prin care ea se raportează la ele nemijlocit şi spre care tinde orice gândire ca mijloc este *intuiţia*. Dar această intuiţie are loc numai dacă ne este dat obiectul; ceea ce însă, la rândul său, nu e posibil, cel puţin pentru noi oamenii, decât dacă obiectul afectează simţirea într-un anumit mod. Capacitatea (receptivitatea) de a primi reprezentări prin felul cum suntem afectaţi de obiecte se numeşte *sensibilitate*. Prin intermediul sensibilităţii deci ne sunt *date* obiecte, şi ea singură ne procură *intuiţii*; dar ele sunt *gândite* cu ajutorul intelectului şi din el provin *conceptele*. Dar, orice gândire trebuie să se raporteze în cele din urmă, fie direct *(directe)*, fie pe ocolite *(indirecte)*, cu ajutorul unor anumite caractere, la intuiţii, prin urmare, la noi, la sensibilitate, fiindcă altfel nici un obiect nu ne poate fi dat.

Efectul unui obiect asupra facultăţii reprezentative, întrucât suntem afectaţi de el, este *senzaţia*. Intuiţia care se raportează la obiect cu ajutorul senzaţiei se numeşte *empirică*. Obiectul nedeterminat al unei intuiţii empirice se numeşte *fenomen*.

Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde, în fenomen, senzaţiei, iar *forma* lui ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi. Cum acel ce, în care, numai, senzaţiile se ordonează şi pot fi puse într-o anumită formă, nu poate fi senzaţie, urmează că dacă materia oricărui fenomen nu ne este dată, ce-i drept, decât a posteriori, forma ei trebuie să se afle a priori în simţire, gata pentru a se aplica la toate fenomenele, că deci trebuie să poată fi considerată independent de orice senzaţie.

Numesc *pure* (în sens transcendental) toate reprezentările în care nu se găseşte nimic care să aparţină senzaţiei. Prin urmare, forma pură a intuiţiilor sensibile în genere se va găsi a priori în simţire, în care tot diversul fenomenelor este intuit în anumite raporturi. Această formă pură a sensibilităţii se va numi şi ea *intuiţie pură*. Astfel, dacă îndepărtez din reprezentarea de corp ceea ce intelectul gândeşte despre el, ca substanţă, forţă, divizibilitate etc., tot astfel ceea ce în el aparţine senzaţiei, ca impenetrabilitate, duritate, culoare etc., îmi mai rămâne ceva din această intuiţie empirică, anume întinderea şi figura. Acestea aparţin intuiţiei pure, care are loc a priori în simţire, chiar independent de un obiect real al simţurilor sau al senzaţiei, ca o simplă formă a sensibilităţii.

Numesc *Estetică transcendentală* ştiinţa despre toate principiile sensibilităţii a priori. Trebuie să existe deci o astfel de ştiinţă care constituie întâia parte a teoriei transcendentale a elementelor, în opoziţie cu aceea care cuprinde principiile gândirii pure şi care se numeşte Logică transcendentală.

În Estetica transcendentală deci vom *izola*, în primul rând, sensibilitatea, făcând abstracţie de tot ce intelectul gândeşte aici prin conceptele lui, pentru ca să nu rămână nimic decât intuiţie empirică. În al doilea rând, vom îndepărta de la această intuiţie şi tot ce aparţine senzaţiei, pentru ca să nu rămână decât intuiţia pură şi simpla formă a fenomenelor, singurul lucru pe care sensibilitatea îl poate oferi a priori. În această cercetare se va găsi că există două forme pure de intuiţie sensibilă ca principii ale cunoştinţei a priori, anume spaţiul şi timpul, cu a căror examinare ne vom ocupa acum. [...]

Concluzii trase din conceptele precedente

a. Spaţiul nu reprezintă o însuşire a vreunor lucruri în sine, nici pe acestea în raporturile lor reciproce, adică nici o determinare a lor care ar fi inerentă obiectelor însele şi care ar subzista, chiar dacă am face abstracţie de toate condiţiile subiective ale intuiţiei. Căci nu pot fi intuite nici determinări absolute, nici relative anterior existenţei lucrurilor cărora le aparţin, prin urmare a priori.

b. Spaţiul nu este nimic altceva decât forma tuturor fenomenelor simţurilor externe, adică condiţia subiectivă a sensibilităţii, sub care numai ne este posibilă o intuiţie externă. Cum receptivitatea subiectului de a fi afectat de obiecte precedă în mod necesar toate intuiţiile acestor obiecte, se poate înţelege cum forma tuturor fenomenelor poate fi dată în simţire înaintea tuturor percepţiilor reale, deci a priori, şi cum ea, ca o intuiţie pură în care trebuie determinate toate obiectele, poate cuprinde, anterior oricărei experienţe, principii ale raporturilor lor.

Nu putem deci vorbi de spaţiu, de existenţe întinse etc. decât din punctul de vedere al omului. Dacă nu ţinem seama de condiţia subiectivă fără care nu putem primi intuiţie externă, anume aşa cum am putea fi afectaţi de obiecte, reprezentarea de spaţiu nu înseamnă nimic. Acest predicat este atribuit lucrurilor numai întru cât ele ne apar nouă, adică sunt obiecte ale sensibilităţii. Forma constantă a acestei receptivităţi, pe care o numim sensibilitate, este o condiţie necesară tuturor raporturilor în care sunt intuite obiecte ca fiind în afara noastră, şi dacă facem abstracţie de aceste obiecte, ea este o intuiţie pură care poartă numele de spaţiu. Fiindcă nu putem face din condiţiile particulare ale sensibilităţii condiţii ale posibilităţii lucrurilor, ci numai ale fenomenelor lor, putem spune desigur că spaţiul cuprinde toate lucrurile care ne apar exterior, dar nu toate lucrurile în sine, fie că sunt intuite sau nu, oricare ar fi subiectul. Ne este imposibil să judecăm despre intuiţiile pe care le pot avea alte fiinţe gânditoare şi să ştim dacă ele sunt legate de aceleaşi condiţii care limitează intuiţia noastră şi care sunt pentru noi universal valabile. Dacă adăugăm limitarea unei judecăţi la conceptul subiectului, atunci judecata este necondiţionat valabilă. Judecata: toate lucrurile sunt juxtapuse în spaţiu

este valabilă numai cu restricţia ca aceste lucruri să fie luate ca obiecte ale intuiţiei noastre sensibile. Dacă adaug condiţia la concept şi spun: toate lucrurile, ca fenomene externe, sunt juxtapuse în spaţiu, această regulă e universal valabilă şi fără restricţie. Explicaţiile noastre ne învaţă, prin urmare, *realitatea* (adică valabilitatea obiectivă) a spaţiului cu privire la tot ce putem întâlni exterior ca obiect, dar în acelaşi timp *idealitatea* spaţiului cu privire la obiecte când ele sunt considerate în ele însele de raţiune, adică fără a ţine seamă de structura sensibilităţii noastre. Noi afirmăm deci *realitatea empirică* a spaţiului (cu privire la orice experienţă externă posibilă) şi în acelaşi timp *idealitatea* lui *transcendentală*, cu alte cuvinte, că el nu este nimic de îndată ce eliminăm condiţia posibilităţii oricărei experienţe şi-l considerăm ca ceva care se află la baza lucrurilor în sine.

Dar nici nu există în afară de spaţiu altă reprezentare subiectivă şi raportată la ceva *exterior*, care ar putea fi numită a priori obiectivă. Căci din nici una din ele nu se pot deriva judecăţi sintetice a priori, ca intuiţia în spaţiu (§ 3). Prin urmare, la drept vorbind, lor nici nu li se poate atribui idealitate, deşi ele concordă cu reprezentarea spaţiului prin aceea că aparţin numai structurii subiective a simţului specific, de exemplu a văzului, auzului, pipăitului, prin senzaţiile culorilor, sunetelor şi căldurii, care însă, fiindcă sunt numai senzaţii şi nu intuiţii, nu ne fac prin ele însele să cunoaştem vreun obiect, cel puţin a priori.

Scopul acestei observaţii urmăreşte numai să împiedice ca nu cumva să ne treacă prin minte de a explica idealitatea, afirmată de noi, a spaţiului cu exemple prea insuficiente, deoarece se consideră cu drept cuvânt, de exemplu culorile, gustul etc., nu ca însuşiri ale obiectelor, ci numai ca modificări ale subiectului nostru, care la diferiţi oameni pot fi chiar diferite. În acest caz, ceea ce originar nu e decât fenomen, de exemplu un trandafir e valabil, în sens empiric, ca obiect în sine, care totuşi fiecărui ochi cu privire la culoare îi poate apărea altfel. Dimpotrivă, conceptul transcendental al fenomenelor în spaţiu este un avertisment critic că în genere nimic din ceea ce e intuit în spaţiu nu este o formă a lucrurilor care le-ar fi cumva proprie în ele însele, ci că obiectele în sine ne sunt cu totul necunoscute şi că ceea ce numim obiecte externe nu sunt altceva decât simple reprezentări ale sensibilităţii noastre, a cărei formă este spaţiul, dar al cărei adevărat corelat, adică lucrul în sine, nu este cunoscut deloc prin aceasta, nici nu poate fi cunoscut. Dar, în experienţă el nici nu constituie vreodată o problemă. [...]

§ 6. Concluzii trase din aceste concepte

a. Timpul nu este ceva care ar exista în sine sau care ar fi inerent lucrurilor ca determinare obiectivă şi care deci ar subzista, dacă facem abstracţie de toate condiţiile subiective ale intuirii lor; căci, în primul caz, el ar fi ceva care ar fi totuşi real fără un obiect real. Iar în al doilea caz, ca o determinare sau ordine inerentă lucrurilor însele, n-ar putea fi dat anterior lucrurilor ca condiţie a lor, nici n-ar putea fi cunoscut şi intuit a priori prin judecăţi sintetice. Lucrul din

urmă, dimpotrivă, poate foarte bine să aibă loc, dacă timpul nu este decât condiţia subiectivă sub care se pot produce toate intuiţiile în noi. Căci atunci această formă a intuiţiei interne poate fi reprezentată anterior obiectelor, deci a priori.

b. Timpul nu este altceva decât forma simţului intern, adică a intuirii noastre înşine şi a stării noastre interne. Căci timpul nu poate fi o determinare a unor fenomene externe: el nu aparţine nici unei figuri, nici unei poziţii etc.; dimpotrivă, el determină raportul reprezentărilor în starea noastră internă. Şi, tocmai fiindcă această intuiţie internă nu dă nici o figură, noi căutăm să suplinim această lipsă prin analogii şi reprezentăm succesiunea de timp printr-o linie care se prelungeşte la infinit, ale cărei părţi diverse constituie o serie care nu are decât o dimensiune, şi conchidem din însuşirile acestei linii toate însuşirile timpului, cu singura excepţie că părţile primei linii sunt simultane, în timp ce ale celei de-a doua sunt totdeauna succesive. De aici rezultă clar că chiar reprezentarea de timp însuşi este intuiţie, fiindcă toate raporturile lui se pot exprima printr-o intuiţie externă.

c. Timpul este condiţia formală a priori a tuturor fenomenelor în genere. Spaţiul, ca formă pură a tuturor fenomenelor externe, este limitat, ca condiţie a priori, numai la fenomene externe. Dimpotrivă, cum toate reprezentările, fie că au sau nu ca obiect lucruri externe, aparţin totuşi în ele însele stării interne ca determinări ale simţirii, iar această stare internă aparţine condiţiei formale a intuiţiei interne, deci timpului: timpul este o condiţie a priori a tuturor fenomenelor în genere şi anume condiţia nemijlocită a fenomenelor interne (a sufletelor noastre) şi prin aceasta, şi condiţia mijlocită a fenomenelor externe. Dacă pot spune a priori: toate fenomenele externe sunt în spaţiu şi sunt determinate a priori după raporturile spaţiului, atunci pot spune într-un mod cu totul general, pornind de la principiul simţului intern: toate fenomenele în genere, adică toate obiectele simţurilor sunt în timp şi stau necesar în raporturi de timp.

Dacă facem abstracţie de modul *nostru* de a ne intui intern pe noi înşine şi de modul de a cuprinde, cu ajutorul acestei intuiri, şi toate intuiţiile externe în facultatea noastră de reprezentare, dacă prin urmare luăm obiectele aşa cum ar putea fi în sine, atunci timpul nu e nimic. El nu are valoare obiectivă decât cu privire la fenomene, fiindcă acestea sunt lucruri pe care le privim *ca obiecte ale simţurilor noastre;* dar el nu mai este obiectiv, dacă facem abstracţie de sensibilitatea intuiţiei noastre, prin urmare de acel mod de reprezentare care ne este propriu, şi dacă vorbim de *lucruri în genere.* Timpul nu este deci decât o condiţie subiectivă a intuiţiei noastre (omeneşti), intuiţie (care este totdeauna sensibilă, adică întrucât suntem afectaţi de obiecte) şi în sine, în afara subiectului, el nu este nimic. Cu toate acestea, el este, cu privire la toate fenomenele, deci şi la toate lucrurile care ne pot fi date în experienţă, în mod necesar obiectiv. Noi nu putem spune: toate lucrurile sunt în timp, fiindcă la conceptul de lucruri în genere se face abstracţie de orice mod al intuiţiei lor, iar intuiţia este adevărata condiţie sub care timpul aparţine reprezentării obiectelor. Dacă se adaugă la concept condiţia şi se spune: toate lucrurile ca

fenomene (obiecte ale intuiţiei sensibile) sunt în timp, atunci principiul are adevărata lui exactitate obiectivă şi universalitatea lui a priori.

Afirmaţiile noastre învaţă prin urmare *realitatea empirică* a timpului, adică valabilitatea lui obiectivă în raport cu toate obiectele care ar putea fi date cândva simţurilor noastre. Şi cum intuiţia noastră este totdeauna sensibilă, în experienţă nu ne poate fi dat nicicând un obiect care nu ar fi supus condiţiei timpului. Din contră, noi contestăm timpului orice pretenţie la realitatea absolută, ca şi când el, fără a lua în considerare forma intuiţiei noastre sensibile, ar aparţine absolut lucrurilor ca condiţie sau însuşire. Astfel de însuşiri care aparţin lucrurilor în sine nu ne pot fi date vreodată prin simţuri. În aceasta constă deci *idealitatea transcendentală* a timpului, după care, dacă se face abstracţie de condiţiile subiective ale intuiţiei sensibile, nu este nimic şi nu poate fi atribuit lucrurilor în sine (independent de raportul lor cu intuiţia noastră) nici ca subzistente, nici ca inerente lor. Totuşi, această idealitate, tot atât de puţin ca şi aceea a spaţiului, nu are nimic comun cu proprietăţile ascunse ale senzaţiei, pentru că în acest caz noi presupunem despre fenomenul însuşi, căruia îi sunt inerente aceste predicate, că are realitate obiectivă, în timp ce această realitate dispare cu totul aici, afară de cazul când e vorba de o realitate numai empirică, cu alte cuvinte care consideră obiectul însuşi numai ca fenomen. [...]

Partea a doua

LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere

IDEEA UNEI LOGICI TRANSCENDENTALE

I

DESPRE LOGICĂ ÎN GENERE

Cunoaşterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simţirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaşte un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintâi ne este *dat* un obiect, prin cel de-al doilea el este *gândit* în relaţie cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simţirii). Intuiţia şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiţie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiţia fără concepte nu pot da o cunoaştere. Ambele sunt sau pure, sau empirice. *Empirice*, când în ele e cuprinsă senzaţia (care presupune prezenţa reală a obiectului); iar *pure*, când în reprezentare nu este

amestecată nici o senzaţie. Senzaţia poate fi numită materia cunoaşterii sensibile. Prin urmare, intuiţia pură conţine numai forma sub care ceva este intuit, iar conceptul pur, numai forma gândirii unui obiect în genere. Numai intuiţiile sau conceptele pure sunt posibile a priori, cele empirice nu sunt posibile decât a posteriori.

Dacă numim *sensibilitate receptivitatea* simţirii noastre de a primi reprezentări, întrucât este afectată într-un mod oarecare, atunci, dimpotrivă, trebuie să numim *intelect* capacitatea de a produce noi înşine reprezentări sau *spontaneitatea* cunoaşterii. Natura noastră este astfel făcută că *intuiţia* nu poate fi niciodată altfel decât *sensibilă*, adică ea nu conţine decât modul cum suntem afectaţi de obiecte. Din contră, capacitatea de *a gândi* obiectul intuiţiei sensibile este *intelectul*. Nici una din aceste două proprietăţi nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei *(Gedanken)* fără conţinut sunt goale, intuiţii fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă de necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiţie), precum şi de a ne face intuiţiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăţi sau capacităţi nu-şi pot schimba funcţiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simţurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaştere. Dar din această cauză nu e îngăduit totuşi a amesteca contribuţia lor, ci avem puternice motive să le separăm şi să le distingem cu grijă una de alta. De aceea distingem ştiinţa regulilor sensibilităţii în genere, adică estetica, de ştiinţa regulilor intelectului în genere, adică logica.

Logica, la rândul ei, poate fi considerată, dintr-un îndoit punct de vedere, sau ca logică a folosirii generale a intelectului, sau ca logică a folosirii lui particulare. Cea dintâi cuprinde regulile absolut necesare ale gândirii, fără care nici o folosire a intelectului nu are loc şi se raportează deci la acesta, făcând abstracţie de diversitatea obiectelor spre care poate fi el îndreptat. Logica folosirii particulare a intelectului cuprinde regulile pentru a gândi exact o anumită specie de obiecte. Pe cea dintâi o putem numi logică elementară, iar pe cea din urmă organon al cutării sau cutării ştiinţe. Cea din urmă se predă în şcoli cel mai mult ca propedeutică a ştiinţelor, deşi, după dezvoltarea raţiunii omeneşti, ea este ultima etapă la care se ajunge, când ştiinţa e de mult terminată şi nu are nevoie decât de un ultim efort pentru corectarea şi perfectarea ei. Căci trebuie să cunoaştem obiectele într-un grad destul de mare, dacă vrem să indicăm regulile după care poate fi constituită o ştiinţă despre ele.

Logica generală este sau logică pură, sau logică aplicată. În cea dintâi facem abstracţie de toate condiţiile empirice sub care se exercită intelectul nostru, de exemplu de influenţa simţurilor, de jocul imaginaţiei, de legile memoriei, de puterea obişnuinţei, de înclinaţie etc., prin urmare şi de izvoarele prejudecăţilor, ba chiar în genere de toate cauzele din care provine sau pot fi presupuse că izvorăsc anumite cunoştinţe, fiindcă aceste cauze privesc numai intelectul în anumite împrejurări ale aplicării lui şi pentru cunoaşterea cărora este necesară experienţă. O *Logică generală*, dar *pură*, se ocupă deci numai cu principii a priori şi este un *canon al intelectului* şi al raţiunii, dar numai cu

privire la ceea ce-i formal în folosirea lor, oricare ar fi conţinutul (empiric sau transcendental). O *Logică generală* se numeşte apoi *aplicată*, atunci când se ocupă cu regulile folosirii intelectului în condiţiile empirice subiective pe care ni le predă psihologia. Ea are deci principii empirice, deşi este în adevăr generală într-atât, întru cât se raportează la folosirea intelectului, fără a distinge obiectele. Din această cauză ea nu este nici un canon al intelectului în genere, nici un organon al unor ştiinţe particulare, ci numai un *catharcticon* al intelectului comun.

Prin urmare, în logica generală partea care urmează să formeze doctrina pură a raţiunii trebuie separată cu totul de cea care constituie logica aplicată (deşi încă tot generală). Numai cea dintâi este propriu-zis ştiinţă, deşi scurtă şi aridă, şi aşa cum o cere expunerea metodică a unei teorii elementare a intelectului. În aceasta deci logicienii trebuie să aibă totdeauna în vedere două reguli:

1. Ca logică generală, ea face abstracţie de orice conţinut al cunoaşterii intelectului şi al diversităţii obiectelor ei şi nu are a face decât cu simpla formă a gândirii.

2. Ca logică pură, ea nu are principii empirice, prin urmare ea nu scoate nimic (cum s-a crezut uneori) din psihologie, care deci nu are nici o influenţă asupra canonului intelectului. Ea este o doctrină demonstrată, şi în ea totul trebuie să fie complet cert a priori.

Ceea ce numesc logică aplicată (contrar sensului comun al acestui cuvânt, după care ea ar urma să cuprindă anumite exerciţii pentru care logica pură dă regula) este o reprezentare a intelectului şi a regulilor folosirii lui necesare *in concreto*, adică ei este supus condiţiilor contingente ale subiectului, care pot împiedica şi promova această folosire şi care toate nu sunt date decât empiric. Ea tratează despre atenţie, despre piedicile şi efectele ei, despre originea erorii, despre starea îndoielii, a scrupulului, a convingerii etc., şi, în raport cu ea, logica generală şi pură este ceea ce este morala pură, care conţine numai legile morale necesare ale unei voinţe libere în genere, faţă de teoria propriu-zisă a virtuţilor, care consideră aceste legi în luptă cu obstacolele sentimentelor, înclinaţiilor şi pasiunilor, cărora oamenii le sunt supuşi mai mult sau mai puţin şi care nu poate constitui niciodată o ştiinţă adevărată şi demonstrată, fiindcă ea are nevoie, ca şi logica aplicată, de principii empirice şi psihologice.

II

DESPRE LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Logica generală face abstracţie, aşa cum am arătat, de orice conţinut al cunoştinţei, adică de orice relaţie a ei cu un obiect, şi nu consideră decât forma logică în raportul cunoştinţelor între ele, adică forma gândirii în genere. Dar fiindcă există atât intuiţii pure cât şi empirice (cum demonstrează estetica transcendentală), atunci ar putea exista desigur şi o diferenţă între gândirea pură şi empirică a obiectelor. În acest caz, ar exista o logică în care nu s-ar face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei; căci aceea care ar cuprinde numai regulile gândirii pure ale unui obiect ar exclude toate acele cunoştinţe

al căror conţinut ar fi empiric. Ea s-ar ocupa şi cu originea cunoştinţelor noastre despre obiecte, întrucât această origine nu poate fi atribuită obiectelor; dimpotrivă, logica generală nu are nimic a face cu această origine a cunoştinţei, ci consideră reprezentările, fie că sunt originar a priori în noi înşine sau că sunt date numai empiric, după legile conform cărora intelectul le foloseşte, când gândeşte, în raportul lor unele faţă de altele; el nu tratează deci decât despre forma intelectului care poate fi procurată reprezentărilor, indiferent, de altfel, de unde ar putea proveni ele.

Şi aici fac o observaţie, care îşi extinde influenţa asupra tuturor consideraţiilor ce vor urma şi pe care nu trebuie s-o pierdem din vedere, anume: că nu trebuie numită transcendentală (adică posibilitatea cunoaşterii sau folosirea ei a priori) orice cunoştinţă a priori, ci numai aceea prin care noi cunoaştem că şi cum anumite reprezentări (intuiţii sau concepte) sunt aplicate sau sunt posibile exclusiv a priori. De aceea, nici spaţiul, nici vreo determinare geometrică a priori a lui nu este o reprezentare transcendentală, ci poate fi numită transcendentală numai cunoaşterea că aceste reprezentări nu sunt câtuşi de puţin de origine empirică, precum şi posibilitatea pe care o au ele totuşi de a se putea raporta a priori la obiecte ale experienţei. Tot astfel, ar fi transcendentală şi folosirea spaţiului la obiecte în genere; dar dacă este restrânsă numai la obiecte ale simţurilor, ea se numeşte empirică. Deosebirea dintre transcendental şi empiric nu aparţine deci decât criticii cunoştinţelor şi nu priveşte raportul acestora cu obiectul lor.

În aşteptarea, deci, că ar putea să existe eventual concepte capabile să se raporteze a priori la obiecte nu ca intuiţii pure sau sensibile, ci numai ca acţiuni ale gândirii pure, care sunt prin urmare concepte, dar nici de origine empirică, nici de origine estetică, ne formăm de mai înainte Ideea despre o ştiinţă a intelectului pur şi a cunoaşterii raţiunii, prin care noi gândim obiecte pe de-a întregul a priori. O astfel de ştiinţă care ar determina originea, sfera şi valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoaşteri ar trebui să se numească *logică transcendentală*, fiindcă are a face numai cu legile intelectului şi raţiunii, dar numai întrucât se raportează la obiecte a priori, şi nu, ca logica generală, la cunoştinţele raţiunii atât empirice cât şi pure, fără deosebire.

III

DESPRE ÎMPĂRŢIREA LOGICII GENERALE ÎN ANALITICĂ ŞI DIALECTICĂ

Vechea şi celebra întrebare prin care se pretindea a-i încolţi pe logicieni, încercându-se a-i obliga, sau de a se lăsa constrânşi să rămână într-o jalnică dialelă, sau de a trebui să-şi mărturisească ignoranţa lor, prin urmare vanitatea întregii lor arte, este aceasta: *Ce este adevărul?* Definiţia nominală a adevărului, anume că el este acordul cunoştinţei cu obiectul ei, este aici admisă şi presupusă; se cere însă a se şti care este criteriul universal şi cert al adevărului oricărei cunoştinţe. [...]

Dacă adevărul constă în acordul unei cunoştinţe cu obiectul ei, atunci, prin aceasta, acest obiect trebuie distins de altele; căci o cunoştinţă e falsă dacă nu concordă cu obiectul la care e raportată, deşi ea conţine ceva care ar putea fi valabil despre alte obiecte. Un criteriu universal al adevărului ar fi acela care ar fi valabil pentru toate cunoştinţele, fără deosebire de obiectele lor. Dar e clar că – fiindcă se face abstracţie în el de orice conţinut al cunoştinţei (al relaţiei cu obiectul ei) şi adevărul priveşte tocmai acest conţinut – e cu totul imposibil şi absurd să se ceară un indiciu distinctiv al adevărului acestui conţinut al cunoştinţei şi că, prin urmare, e imposibil să se dea un criteriu suficient şi totodată universal al adevărului. Dat fiind că mai sus am numit conţinutul unei cunoştinţe materia ei, va trebui să spunem: nu se poate cere un criteriu universal despre adevărul cunoştinţei în ce priveşte materia ei, fiindcă este contradictoriu în sine.

Dar în ce priveşte cunoştinţa considerată numai după formă (cu înlăturarea oricărui conţinut), este tot atât de clar că o logică, întrucât tratează regulile universale şi necesare ale intelectului, trebuie să expună în aceste reguli însele criteriile adevărului. Căci ceea ce le contrazice este fals, fiindcă intelectul contrazice regulile universale ale gândirii lui, prin urmare se contrazice pe sine însuşi. Aceste criterii privesc însă numai forma adevărului, adică a gândirii în genere, şi dacă sunt, ca atare, foarte juste, ele nu sunt suficiente. Căci o cunoştinţă poate să fie total conformă cu forma logică, adică să nu se contrazică pe sine însăşi, şi totuşi să fie în contradicţie cu obiectul. Astfel, criteriul pur logic al adevărului, adică acordul unei cunoştinţe cu legile universale şi formale ale intelectului şi raţiunii, este, ce-i drept, *conditio sine qua non*, prin urmare condiţia negativă a oricărui adevăr; dar logica nu poate merge mai departe: prin nici o piatră de încercare logica nu poate descoperi eroarea care nu atinge forma, ci conţinutul.

Logica generală descompune deci întreaga activitate formală a intelectului şi raţiunii în elementele ei şi le prezintă ca principii ale întregii aprecieri logice a cunoştinţei noastre. Această parte a logicii poate fi deci numită Analitică şi ea este tocmai prin aceasta piatra de încercare, cel puţin negativă, a adevărului, întrucât trebuie să examinăm şi să apreciem mai întâi toate cunoştinţele în ce priveşte forma lor, după aceste reguli, înainte de a le cerceta în ce priveşte conţinutul lor, pentru a stabili dacă, în raport cu obiectul, cuprind adevăr pozitiv. Dar fiindcă simpla formă a cunoştinţei, oricât ar concorda cu legile logice, este încă departe de a constitui adevărul material (obiectiv) al cunoştinţei, nimeni nu poate cuteza să judece numai cu ajutorul logicii despre obiecte şi să afirme ceva, fără a fi întreprins în prealabil un studiu temeinic, în afara logicii, pentru a încerca apoi numai utilizarea şi legarea lor într-un întreg sistematic după legi logice, mai mult încă, pentru a le verifica pur şi simplu după ele. Totuşi, e ceva atât de seducător în posesiunea unei arte atât de înşelătoare de a da tuturor cunoştinţelor noastre forma intelectului, deşi cu privire la conţinutul lor poate fi încă foarte gol şi sărac, încât acea logică generală, care e numai un *canon* de judecare, a fost folosită oarecum ca un

organon pentru a produce real cel puţin iluzia unor afirmaţii obiective, şi, prin urmare, prin aceasta s-a abuzat în realitate de ea. Logica generală, ca pretins organon, se numeşte *Dialectică*.

Oricât de diversă este semnificaţia denumirii unei ştiinţe sau arte de care s-au servit cei vechi, totuşi se poate conchide cu certitudine din folosirea ei reală că, pentru ei, ea n-a fost altceva decât *logica aparenţei:* arta sofistică de a da ignoranţei proprii, ba chiar şi iluziilor premeditate, aspectul adevărului, imitându-se metoda temeiniciei pe care o prescrie logica în genere şi folosindu-se de topica ei pentru justificarea oricărei aserţiuni goale. Se poate remarca, ca avertizare sigură şi utilă, că logica generală, *considerată ca organon*, este totdeauna o logică a aparenţei, adică e dialectică. Deoarece ea nu ne învaţă absolut nimic asupra conţinutului cunoştinţei, ci ne arată numai condiţiile formale ale acordului cu intelectul, condiţii care, de altfel, cu privire la obiecte, sunt total indiferente, cererea de a ne folosi de ea ca de un instrument (organon) pentru a extinde şi înmulţi cunoştinţele noastre, cel puţin după pretenţii, nu poate duce la nimic decât la flecăreala de a afirma orice cu oarecare aparenţă, sau şi de a contesta după bunul plac.

O astfel de învăţătură nu este în nici un fel conformă cu demnitatea filosofiei. De aceea, această denumire a dialecticii a fost atribuită logicii mai degrabă ca o *Critică a aparenţei dialectice*, şi ca atare vrem să fie înţeleasă şi aici.

IV

DESPRE ÎMPĂRŢIREA LOGICII TRANSCENDENTALE ÎN ANALITICĂ ŞI DIALECTICĂ TRANSCENDENTALĂ

Într-o logică transcendentală izolăm intelectul (ca mai sus, în estetica transcendentală, sensibilitatea) şi relevăm din cunoaşterea noastră numai acea parte a gândirii care-şi are originea exclusiv în intelect. Dar folosirea acestei cunoştinţe pure se întemeiază pe condiţia ca în intuiţie să ne fie date obiecte la care să poată fi aplicate acele cunoştinţe. Căci, fără intuiţie, întregii noastre cunoştinţe îi lipsesc obiecte şi, în acest caz, ea rămâne cu totul goală. Deci partea logicii transcendentale, care expune elementele cunoştinţei pure ale intelectului şi principiile fără care nici un obiect nu poate fi gândit, este Analitica transcendentală şi totodată o logică a adevărului. Nici o cunoştinţă nu o poate contrazice fără să piardă în acelaşi timp orice conţinut, adică orice relaţie cu un obiect oarecare, prin urmare orice adevăr. Dar fiindcă este foarte ademenitor şi seducător să ne servim numai de aceste cunoştinţe intelectuale şi principii pure chiar dincolo de limitele experienţei, care, totuşi, exclusiv ea ne poate procura materia (obiecte) la care acele concepte pure intelectuale pot fi aplicate, intelectul cade în primejdia ca, prin sofisticării goale, să dea o utilizare materială principiilor exclusiv formale ale intelectului pur şi de a judeca, fără deosebire, despre unele obiecte, care totuşi nu ne sunt date, ba chiar poate că nu ne pot fi date în nici un fel. Deci, pentru că logica nu ar

trebui să fie propriu-zis decât un canon pentru a aprecia folosirea empirică, abuzăm de ea, dacă îi atribuim valoare de organon al unei folosiri universale şi nelimitate şi cutezăm numai cu intelectul pur să judecăm sintetic asupra obiectelor în genere, să afirmăm şi să decidem. Folosirea intelectului pur ar fi deci atunci dialectică. A doua parte a logicii transcendentale trebuie să fie deci o critică a acestei aparenţe dialectice şi se numeşte Dialectică transcendentală, nu ca o artă de a provoca dogmatic o astfel de aparenţă (o artă din nefericire foarte practicată a diverselor scamatorii metafizice), ci ca o critică a intelectului şi a raţiunii cu privire la folosirea ei hiperfizică, pentru a descoperi falsa aparenţă a pretenţiilor ei neîntemeiate şi pentru a reduce ambiţiile ei cu privire la invenţie şi extindere, pe care ea crede a le dobândi numai cu ajutorul principiilor transcendentale, la simpla funcţie de a judeca intelectul pur şi de a-l preveni contra iluziilor sofistice.

Diviziunea întâi

ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

Această analitică este descompunerea întregii noastre cunoştinţe a priori în elementele cunoştinţei pure intelectuale. Aici trebuie să se ţină seamă de punctele următoare: 1) ca conceptele să fie pure şi nu empirice; 2) ca ele să nu aparţină intuiţiei şi sensibilităţii, ci gândirii şi intelectului; 3) ca ele să fie concepte elementare şi să se distingă bine de cele derivate sau de cele compuse din acestea; 4) ca tabelul lor să fie complet şi ele să îmbrăţişeze în întregime tot câmpul intelectului pur. Dar această integralitate a unei ştiinţe nu poate fi admisă cu certitudine pe baza calculului aproximativ al unui agregat efectuat prin simple tatonări; ea nu e posibilă decât cu ajutorul unei *Idei a întregului* cunoştinţei intelectuale a priori şi prin diviziunea precisă a conceptelor care o constituie, prin urmare numai *prin coordonarea lor într-un sistem.* Intelectul pur se separă cu totul nu numai de orice este empiric, ci şi de orice sensibilitate. El este deci o unitate care subzistă prin ea însăşi, care îşi este suficientă sie însesi şi care nu poate fi mărită prin adaosuri venite din afară. Ansamblul cunoştinţei lui va constitui deci un sistem care trebuie cuprins şi determinat sub o singură Idee şi a căror integralitate şi articulaţie poate oferi totodată o piatră de încercare pentru exactitatea şi autenticitatea tuturor elementelor cunoştinţei care se armonizează în el. Toată această parte a logicii transcendentale este alcătuită din două *cărţi*, dintre care una cuprinde *conceptele*, iar cealaltă *principiile* intelectului pur.

Cartea întâi

ANALITICA CONCEPTELOR

Înţeleg prin analitica conceptelor nu analiza lor sau obişnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conţinutul lor, şi de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea*, încă puţin încercată, a *facultăţii*

înseşi a intelectului, pentru a examina posibilitatea conceptelor a priori printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect, ca locul lor de naştere, şi a analiza folosirea pură a intelectului în genere; căci aceasta este problema specifică a unei filosofii transcendentale; restul este tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere. Vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni şi primele lor predispoziţii în intelectul omenesc, în care ele stau pregătite, până ce, cu prilejul experienţei, se dezvoltă în sfârşit şi, eliberate de acelaşi intelect de condiţiile empirice care le sunt inerente, vor fi expuse în puritatea lor.

Capitolul întâi

Despre firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului

Când punem în funcţiune o facultate de cunoaştere, atunci, după diferitele împrejurări, se impun diverse concepte care fac să se cunoască această facultate şi care se pot aduna într-un studiu mai mult sau mai puţin amănunţit, după ce observarea lor se va fi făcut mai multă vreme sau cu o mai mare perspicacitate. Momentul în care această cercetare va fi terminată nu se poate decide niciodată cu certitudine după acest procedeu aşa-zicând mecanic. La fel, conceptele, pe care nu le descoperim decât ocazional, nu se prezintă într-o ordine şi unitate sistematică, ci sunt grupate ulterior numai după asemănări şi sunt dispuse, după mărimea conţinutului lor, începând de la cele mai simple până la cele mai compuse, în serii care nu sunt efectuate deloc sistematic, deşi într-un anumit fel metodic.

Filosofia transcendentală are avantajul, dar şi obligaţia de a căuta conceptele ei după un principiu, pentru că ele izvorăsc din intelect, ca unitate absolută, pure şi neamestecate, şi prin urmare trebuie să fie coordonate între ele după un concept sau o Idee. O astfel de coordonare ne oferă însă o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina a priori locul lui şi tuturora împreună integralitatea, pe când altfel aceste două lucruri ar depinde de bunul plac sau de hazard.

Secţia întâi

Despre folosirea logică a intelectului în genere

Intelectul nu a fost definit mai sus decât negativ: o facultate de cunoaştere nesensibilă. Dar independent de sensibilitate, noi nu putem participa la nici o intuiţie. Prin urmare, intelectul nu este o facultate a intuiţiei. Dar, în afară de intuiţie, nu există un alt mod de a cunoaşte decât prin concepte. Prin urmare, cunoaşterea oricărui intelect, cel puţin a celui omenesc, este o cunoaştere prin concepte, nu intuitivă, ci discursivă. Toate intuiţiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecţiuni, iar conceptele pe funcţii. Înţeleg însă prin funcţie

unitatea acţiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună. Conceptele se întemeiază deci pe spontaneitatea gândirii, aşa cum intuiţiile sensibile se întemeiază pe receptivitatea impresiilor. De aceste concepte intelectul nu poate face altă utilizare, decât să judece cu ajutorul lor. Cum nici o altă reprezentare nu se raportează nemijlocit la obiect decât intuiţia, un concept nu se va raporta niciodată direct la un obiect, ci la o altă reprezentare oarecare despre el (fie ea intuiţie sau chiar deja concept). Judecata este deci cunoaşterea mijlocită a unui obiect, prin urmare reprezentarea unei reprezentări a acestuia. În orice judecată este un concept care e valabil pentru multe altele şi prin aceste multe altele cuprinde şi o reprezentare dată, care se raportează nemijlocit la obiect. Astfel, de exemplu, în judecata: *toate corpurile sunt divizibile*, conceptul de divizibil se raportează la diferite alte concepte; dar, între acestea, el este raportat aici îndeosebi la conceptul de corp, iar acesta la anumite fenomene ce ni se prezintă. Astfel, aceste obiecte sunt reprezentate mijlocit prin conceptul divizibilităţii. Toate judecăţile sunt deci funcţii ale unităţii în reprezentările noastre, fiindcă în locul unei reprezentări nemijlocite se întrebuinţează, pentru cunoaşterea obiectului, una *superioară*, care o cuprinde în sine pe prima şi pe mai multe altele, astfel încât multe cunoştinţe posibile sunt reunite în una singură. Dar putem reduce la judecăţi toate actele intelectului, astfel încât *intelectul* în genere poate fi reprezentat ca o *facultate de a judeca*. Căci el este, după cele de mai sus, o facultate de a gândi. Gândirea este cunoaşterea prin concepte. Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăţi posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat. Astfel, conceptul de corp înseamnă ceva, de exemplu metal, care poate fi cunoscut prin acel concept. El este deci concept numai prin faptul că în el sunt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora el se poate raporta la obiecte. El este deci predicatul unei judecăţi posibile: de exemplu, orice metal este un corp. Toate funcţiile intelectului pot fi deci găsite, dacă reuşim să expunem complet funcţiile unităţii în judecăţi. Că acest lucru este foarte realizabil va arăta secţia următoare.

Secţia a doua

§ 9. *Despre funcţia logică a intelectului în judecăţi*

Dacă facem abstracţie de orice conţinut al unei judecăţi în genere şi nu considerăm decât simpla formă a intelectului, găsim că funcţia gândirii în judecată poate fi redusă la patru titluri, fiecare din ele cuprinzând trei momente. Ele pot fi reprezentate convenabil în următorul tabel:

1
Cantitatea judecăţilor
Universale
Particulare
Singulare

2
Calitatea
Afirmative
Negative
Infinite

3
Relaţia
Categorice
Ipotetice
Disjunctive

4
Modalitatea
Problematice
Asertorice
Apodictice

Fiindcă această împărţire pare să se abată în unele puncte, deşi nu esenţiale, de la tehnica obişnuită a logicienilor, următoarele observaţii nu vor fi inutile împotriva unei neliniştitoare neînţelegeri.

1. Logicienii spun cu drept cuvânt că dacă ţinem seama de folosirea judecăţilor în raţionamente, putem trata judecăţile singulare la fel cu cele universale. Din cauză că ele n-au nici o sferă, predicatul lor nu poate fi raportat numai la ceva care este cuprins în conceptul de subiect, iar de la rest să fie exclus. El e valabil deci despre acel concept fără excepţie, ca şi când ar fi vorba de un concept universal valabil, care ar avea o sferă pentru al cărei întreg înţeles ar fi valabil predicatul. Dacă, dimpotrivă, comparăm o judecată singulară cu una universală, numai cu titlul de cunoaştere şi din punctul de vedere al cantităţii, atunci ea se raportează la aceasta ca unitatea la infinitate şi este deci în sine însăşi esenţial distinctă de ea. Prin urmare, dacă consider o judecată singulară *(judicium singulare)*, nu numai cu privire la valabilitatea ei internă, ci şi ca cunoştinţă în genere, din punctul de vedere al cantităţii pe care o are în comparaţie cu alte cunoştinţe, ea este fără îndoială diferită de judecăţile universale *(judicia communia)* şi merită un loc special într-un tabel complet al momentelor gândirii în genere (deşi, desigur, nu în logica limitată numai la folosirea judecăţilor considerate în raporturile lor reciproce).

2. Tot astfel, într-o logică transcendentală trebuie să mai distingem *judecăţile infinite* de cele *afirmative*, deşi în logica generală cele dintâi sunt puse cu drept cuvânt la un loc cu cele din urmă şi nu constituie o subdiviziune specială. Logica generală face abstracţie de orice conţinut al predicatului (chiar dacă e negativ) şi consideră numai faptul, dacă el este atribuit subiectului sau îi este opus. Logica transcendentală însă consideră judecata şi după valoarea sau conţinutul acestei afirmaţii logice cu ajutorul unui predicat numai negativ, şi cercetează avantajul pe care-l procură această afirmaţie cu privire la întreaga cunoştinţă. Dacă aş fi spus despre suflet că nu este muritor, aş fi împiedicat printr-o judecată negativă cel puţin o eroare. Dar prin judecata:

sufletul este nemuritor am afirmat de fapt, ce-i drept din punctul de vedere al formei logice, pentru că am pus sufletul în sfera nelimitată a fiinţelor nemuritoare. Cum din toată sfera de fiinţe posibile ceea ce e muritor cuprinde o parte, iar ceea ce e nemuritor cealaltă parte, prin judecata mea nu am spus decât că sufletul este unul din mulţimea infinită de lucruri care rămân după ce am dat la o parte tot ce e muritor. Prin aceasta însă sfera infinită a întregului posibil este într-atât limitată, încât ceea ce e muritor e separat de ea şi sufletul este pus în restul spaţiului din cuprinsul ei. Dar acest spaţiu rămâne, după această excludere, încă tot infinit, şi multe părţi pot fi încă luate, fără ca prin aceasta conceptul de suflet să crească câtuşi de puţin şi să fie determinat afirmativ. Aceste judecăţi, infinite cu privire la sfera logică, sunt deci în realitate numai limitative cu privire la conţinutul cunoştinţei în genere, şi ca atare ele trebuie omise din tabelul transcendental al tuturor momentelor gândirii în judecăţi, fiindcă funcţia pe care intelectul o exercită aici poate eventual să fie importantă în câmpul cunoştinţei lui pure a priori.

3. Toate raporturile gândirii în judecăţi sunt raporturi: a) ale predicatului faţă de subiect; b) ale principiului faţă de consecinţă; c) ale cunoaşterii divizate şi ale tuturor membrilor diviziunii între ei. În prima specie de judecăţi sunt considerate numai două concepte, în a doua, două judecăţi, în a treia, mai multe judecăţi în raportul lor reciproc. Judecata ipotetică: dacă există o dreptate perfectă, răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit, conţine propriu-zis raportul a două judecăţi: există o dreptate perfectă şi răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit. Rămâne nedecis dacă aceste două judecăţi sunt adevărate în sine. În această judecată nu e gândită decât consecinţa. În sfârşit, judecata disjunctivă cuprinde un raport între două sau mai multe judecăţi între ele, dar nu un raport de consecinţă, ci unul de opoziţie logică, întrucât sfera uneia exclude pe cea a celeilalte; dar ea cuprinde totodată un raport de comunitate, întrucât împreună ele umplu sfera cunoştinţei propriu-zise; această judecată implică deci un raport între părţile sferei unei cunoştinţe, fiindcă sfera fiecărei părţi este complementară sferei celeilalte pentru tot ansamblul cunoştinţei divizate; dacă spun, de exemplu lumea există fie printr-o întâmplare oarbă, fie printr-o necesitate internă, fie printr-o cauză externă, fiecare din aceste judecăţi ocupă o parte din sfera cunoştinţei posibile despre existenţa unei lumi în genere, iar toate împreună întreaga sferă. A exclude cunoştinţa din una din aceste sfere înseamnă a o pune în una din celelalte, şi, dimpotrivă, a o pune într-o sferă înseamnă a o exclude din celelalte. Într-o judecată disjunctivă există deci o anumită comunitate a cunoştinţelor, care constă în faptul că ele se exclud reciproc unele pe altele, dar totuşi determină prin aceasta *în întreg (im Ganzen)* cunoştinţa adevărată prin faptul că, luate împreună, ele constituie întregul conţinut al unei cunoştinţe unice date. Numai aceasta găsesc necesar să remarc aici cu privire la cele ce vor urma.

4. Modalitatea judecăţilor este o funcţie a lor cu totul specială, care are caracterul distinctiv că nu contribuie cu nimic la conţinutul judecăţii (căci afară de cantitate, calitate şi relaţie nu mai este nimic care să formeze conţinutul unei judecăţi), ci priveşte numai valoarea copulei în raport cu gândirea în

genere. Judecăţile *problematice* sunt acelea în care afirmarea sau negarea se admite ca numai *posibilă* (arbitrară); *asertorice* – în care ele sunt considerate ca *reale* (adevărate); *apodictice* – în care ele sunt privite ca *necesare**. Astfel cele două judecăţi, al căror raport constituie judecata ipotetică *(antecedens* şi *consequens)* şi în a căror acţiune reciprocă constă judecata disjunctivă (membri ai diviziunii), nu sunt ambele decât problematice. În exemplul de mai sus: există o dreptate perfectă, judecata nu e pronunţată asertoric, ci e gândită numai ca o judecată arbitrară, pe care e posibil ca cineva s-o accepte, şi numai consecinţa este asertorică. De aceea, astfel de judecăţi pot fi şi vădit false, şi totuşi, luate ca problematice, să fie condiţii ale cunoaşterii adevărului. Astfel judecata: *lumea există printr-o întâmplare oarbă* are în judecata disjunctivă o semnificaţie numai problematică, anume că cineva ar putea să accepte această judecată eventual pentru o clipă, şi serveşte totuşi (ca indicaţie a drumului greşit în numărul tuturor drumurilor care pot fi urmate) spre a găsi pe cea adevărată. Judecata problematică este deci aceea care nu exprimă decât posibilitatea logică (care nu e obiectivă), adică o alegere liberă de a admite valabilitatea unei astfel de judecăţi, o simplă admitere arbitrară a ei în intelect. Judecata asertorică exprimă realitatea sau adevărul logic; astfel, într-un raţionament ipotetic antecedentul este în majoră problematic, în minoră asertoric, şi arată că judecata este legată cu intelectul potrivit legilor acestuia. Judecata apodictică gândeşte pe cea asertorică determinată de aceste legi ale intelectului însuşi şi prin urmare ca afirmând a priori; ea exprimă astfel o necesitate logică. Fiindcă aici totul se încorporează gradat intelectului, aşa încât noi judecăm mai întâi ceva în mod problematic, apoi admitem acest ceva ca adevărat şi în mod asertoric, în sfârşit, afirmăm că e legat inseparabil cu intelectul, cu alte cuvinte ca necesar şi apodictic, putem numi aceste trei funcţii ale modalităţii şi tot atâtea momente ale gândirii în genere.

Secţia a treia

§ 10. *Despre conceptele pure ale intelectului sau categorii*

Aşa cum s-a spus de mai multe ori, logica generală face abstracţie de întregul conţinut al cunoştinţei şi aşteaptă să i se dea de altundeva, fie de oriunde, reprezentări, pentru a le transforma mai întâi în concepte, ceea ce se face analitic. Dimpotrivă, Logica transcendentală are în faţa ei un divers al sensibilităţii a priori pe care i-l oferă Estetica transcendentală, pentru a da conceptelor pure ale intelectului o materie, fără care ele ar fi lipsite de orice conţinut, ar fi deci absolut goale. Spaţiul şi timpul conţin un divers al intuiţiei pure a priori, dar aparţin totuşi condiţiilor receptivităţii simţirii noastre, condiţii

* Ca şi când gândirea în primul caz ar fi o funcţie a *intelectului*, în al doilea, a *judecăţii*, în al treilea, a *raţiunii*. O observare care va fi clarificată abia în cele ce urmează.

care numai ele îi permit să primească reprezentări despre obiecte şi care prin urmare trebuie să afecteze totdeauna şi conceptul lor. Dar spontaneitatea gândirii noastre reclamă ca acest divers să fie mai întâi, într-un anumit mod, parcurs, acceptat şi legat, pentru a face din el o cunoştinţă. Numesc această acţiune sinteză.

Dar prin *sinteză* înţeleg, în sensul cel mai general al acestui cuvânt, acţiunea de a adăuga unele la altele diverse reprezentări şi de a concepe diversitatea lor într-o cunoştinţă. O astfel de sinteză este *pură* dacă diversul nu e dat empiric, ci a priori (ca cel care este dat în spaţiu şi timp). Anterior oricărei analize a reprezentărilor noastre, acestea trebuie să fie mai întâi date, şi, *în ce priveşte conţinutul*, nici un concept nu se poate naşte analitic. Dar sinteza unui divers (dat empiric sau a priori) produce mai întâi o cunoştinţă care, ce-i drept, poate fi la început încă grosolană şi confuză şi deci are nevoie de analiză; sinteza este totuşi aceea care adună propriu-zis elementele în cunoştinţe şi le reuneşte într-un conţinut anumit; ea este deci primul lucru căruia trebuie să-i acordăm atenţie, când vrem să judecăm despre originea primă a cunoaşterii noastre.

Sinteza în genere este, cum vom vedea mai târziu, simplul efect al imaginaţiei, al unei funcţii oarbe, dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată şi niciunde o cunoaştere, dar de care numai rareori suntem conştienţi. Dar a aduce această sinteză *la concepte* este o funcţie care aparţine intelectului şi prin care el ne procură mai întâi cunoştinţă în înţelesul propriu al acestui cuvânt.

Sinteza pură, *reprezentată în mod general*, dă conceptul pur al intelectului. Prin această sinteză înţeleg însă pe aceea care se întemeiază pe un principiu al unităţii sintetice a priori: astfel, numărarea noastră (aceasta se observă îndeosebi când e vorba de numere mai mari) este o *sinteză* care se efectuează *după concepte*, fiindcă are loc după un principiu comun al unităţii (de exemplu al decadicei). Sub acest concept, unitatea în sinteza diversului devine deci necesară.

Diverse reprezentări sunt reduse analitic *la* un concept (problemă despre care tratează logica generală). Dar logica transcendentală ne învaţă nu cum să reducem reprezentările *la* concepte, ci *sinteza pură* a reprezentărilor. Primul lucru care trebuie să ne fie dat pentru ca cunoaşterea a priori a tuturor obiectelor să devină posibilă este *diversul* intuiţiei pure; al doilea este *sinteza* acestui divers prin imaginaţie, dar ea nu dă încă nici o cunoştinţă. Conceptele care dau acestei sinteze pure *unitate* şi constau numai în reprezentarea acestei unităţi sintetice necesare adaugă al treilea lucru la cunoaşterea unui obiect care se prezintă: ele se întemeiază pe intelect.

Aceeaşi funcţie care dă diferitelor reprezentări unitate *într-o judecată* dă unitate şi simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiţie*, unitate care, în general vorbind, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unităţii analitice, forma logică a unei judecăţi, introduce cu ajutorul unităţii sintetice

a diversului care se găseşte în intuiţia în genere şi în reprezentările lui un conţinut transcendental; de aceea ele se numesc concepte pure ale intelectului, care se raportează a priori la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală.

În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte ale intuiţiei în genere câte funcţii logice existau în toate judecăţile posibile în tabelul precedent: căci funcţiile amintite epuizează complet intelectul şi îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorii*, întrucât intenţia noastră este la origini identică în totul cu a sa, deşi în realizare se îndepărtează foarte mult de ea.

Tabelul categoriilor

1	*2*
ALE CANTITĂŢII:	ALE CALITĂŢII:
Unitate	*Realitate*
Multiplicitate	*Negaţie*
Totalitate	*Limitaţie*

3
ALE RELAŢIEI:
Ale Inerenţei şi Subzistenţei (substantia et accidens)
Ale Cauzalităţii şi Dependenţei (cauză şi efect)
Ale Comunităţii (acţiune reciprocă între activ şi pasiv)

4
ALE MODALITĂŢII:
Posibilitate – Imposibilitate
Existenţă – Non-existenţă
Necesitate – Contingenţă

Aceasta este deci lista tuturor conceptelor originar pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde a priori în sine şi în temeiul cărora numai el este un intelect pur; pentru că numai cu ajutorul lor el poate înţelege ceva în diversul intuiţiei, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume din facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), şi nu s-a născut rapsodic dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducţie, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte şi nu altele aparţin intelectului pur. A fost un plan demn de un bărbat perspicace ca Aristotel acela de a căuta să stabilească aceste concepte fundamentale. Dar fiindcă nu avea nici un principiu, el le-a adunat în grabă, aşa cum i se prezentau, şi a adunat mai întâi zece din ele, pe care le-a numit *categorii* (predicamente). Pe urmă, a crezut să mai fi găsit alte cinci, pe care le-a adăugat la celelalte sub numele de postpredicamente. Totuşi, tabelul lui

nu a rămas mai puţin incomplet. În afară de aceasta, se mai găsesc printre ele şi câţiva *modi* ai sensibilităţii pure *(quando, ubi, situs*, de asemenea *prius, simul)* şi unul empiric *(motus)*, care nu aparţin câtuşi de puţin acestui registru genealogic al intelectului; sau sunt enumerate în el şi conceptele derivate printre conceptele originare *(actio, passio)*, iar unele dintre acestea din urmă lipsesc cu totul.

În legătură cu acestea din urmă, trebuie să mai notăm: categoriile, ca adevăratele *concepte originare* ale intelectului pur, îşi au şi *conceptele lor derivate* tot atât de pure, care nu pot fi câtuşi de puţin omise într-un sistem complet de filosofie transcendentală, dar eu pot fi mulţumit cu simpla lor menţionare într-o încercare pur critică.

Fie-mi îngăduit să numesc aceste concepte pure, dar derivate ale intelectului *predicabilii* intelectului pur (în opoziţie cu predicamentele). Dacă avem conceptele originare şi primitive, se pot adăuga uşor cele derivate şi subalterne, şi arborele genealogic al intelectului pur se poate zugrăvi complet. Cum eu am a face aici nu cu executarea integrală a sistemului, ci numai cu principiile necesare unui sistem, îmi rezerv completarea pentru o altă lucrare. Dar putem atinge destul de uşor acest scop, dacă luăm tratatele ontologice şi subordonăm, de exemplu, categoriei cauzalităţii predicabilii forţei, acţiunii, pasiunii; categoriei comunităţii – pe cei ai prezenţei, rezistenţei; predicamentelor modalităţii – predicabilii naşterii, morţii, schimbării etc. Categoriile combinate cu *modurile (modis)* sensibilităţii pure sau chiar între ele dau un mare număr de concepte derivate a priori; a le nota şi expune, pe cât posibil integral, ar fi o muncă utilă şi nu neplăcută, dar de care ne putem dispensa aici.

Mă dispensez înadins de a da definiţiile acestor categorii în acest tratat, deşi sunt în posesiunea lor. Voi analiza, în cele ce urmează, aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez. Într-un sistem al raţiunii pure, ele mi-ar putea fi cerute cu tot dreptul; dar aici ele ar distrage atenţia de la problema principală a cercetării, provocând îndoieli şi obiecţii pe care le putem foarte bine amâna pentru altă ocazie, fără a dăuna ceva scopului esenţial. Din puţinul pe care l-am spus în această privinţă, rezultă totuşi clar că un vocabular complet, cu toate explicaţiile necesare, nu numai că este posibil, dar este şi uşor de făcut. Acum rubricile există; e nevoie numai să le umplem, şi o topică sistematică, cum e cea de faţă, nu îngăduie să greşim locul care se cuvine fiecărui concept, şi totodată să remarcăm uşor locul rămas încă gol.

§ 11

Asupra acestui tabel al categoriilor se pot face interesante observaţii, care eventual ar putea avea consecinţe considerabile cu privire la forma ştiinţifică a tuturor cunoştinţelor raţionale. Căci faptul că în partea teoretică a filosofiei acest tabel este foarte util, ba chiar indispensabil spre a schiţa complet *planul pentru ansamblul unei ştiinţe*, întrucât se întemeiază pe concepte a priori, şi

spre a o *diviza* matematic, *după principii determinate*, rezultă de la sine din aceea că amintitul tabel conţine complet toate conceptele elementare ale intelectului, ba chiar forma unui sistem al lor în intelectul omenesc, prin urmare că dă direcţia, ba chiar ordinea tuturor *momentelor* unei plănuite ştiinţe speculative, cum am dat o probă despre aceasta în altă parte*. Iată deci câteva din aceste observaţii.

Cea dintâi este: că acest tabel, care cuprinde patru clase de concepte ale intelectului, poate fi divizat, în primul rând, în două secţii, dintre care cea dintâi este îndreptată spre obiecte ale intuiţiei (atât pure cât şi empirice), iar cea de-a doua, spre existenţa acestor obiecte (fie în raportul unora faţă de altele, fie în raport cu intelectul).

Aş numi prima clasă, clasa categoriilor *matematice*, pe cea de-a doua, clasa categoriilor *dinamice*. Prima clasă nu are, precum se vede, corelate; acestea se găsesc numai în clasa a doua. Această diferenţă trebuie să-şi aibă totuşi fundamentul în natura intelectului.

Observaţia a doua. Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei, ceea ce dă de asemenea de gândit, fiindcă altfel toată diviziunea a priori prin concepte trebuie să fie o dihotomie. La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi.

Astfel, *totalitatea* nu este altceva decât pluralitatea considerată ca unitate; *limitaţia* – altceva decât realitatea unită cu negaţia; *comunitatea* nu este decât *cauzalitatea* unei substanţe determinată de o alta, pe care o determină la rândul ei; în sfârşit *necesitatea* nu este altceva decât existenţa care este dată prin posibilitatea însăşi. Dar să nu ne gândim cumva că din această cauză categoria a treia ar fi un simplu concept derivat şi nu un concept originar al intelectului pur. Căci unirea celei dintâi cu cea de-a doua, pentru a produce conceptul al treilea, reclamă un act special al intelectului, care nu e identic cu acela pe care-l efectuăm la conceptul întâi şi al doilea. Astfel, conceptul unui *număr* (care aparţine categoriei totalităţii) nu este totdeauna posibil acolo unde există conceptele de mulţime şi de unitate (de exemplu, în reprezentarea infinitului); sau din aceea că leg conceptul de *cauză* cu cel de *substanţă* încă nu pot înţelege îndată *influenţa*, cum adică o substanţă ar putea deveni cauză a ceva în altă substanţă. De aici rezultă că pentru aceasta e nevoie de un act particular al intelectului; la fel cu toate celelalte.

Observaţia a treia. La o singură categorie, anume la cea a *comunităţii*, care se află sub titlul al treilea, concordanţa cu forma unei judecăţi disjunctive, care-i corespunde în tabelul funcţiilor logice, nu este atât de evidentă ca la celelalte.

Pentru a ne asigura de această concordanţă trebuie să remarcăm că în toate judecăţile disjunctive sfera (ansamblul a tot ce este cuprins în ea) este reprezentată ca un întreg divizat în părţi (conceptele subordonate), şi fiindcă

Primele principii metafizice ale fizicii.

una din aceste părţi nu poate fi cuprinsă în cealaltă, ele sunt gândite ca fiind *coordonate* între ele, nu *subordonate*, astfel că se determină între ele, nu *într-un singur sens*, ca într-o *serie*, ci *reciproc*, ca într-un *agregat* (când un membru al diviziunii este pus, toate celelalte sunt excluse, şi invers).

Când o asemenea legătură este gândită *într-un ansamblu al lucrurilor*, atunci unul din aceste lucruri nu este *subordonat* ca efect unui alt lucru, ca fiind cauză a existenţei lui, ci ele sunt în acelaşi timp şi reciproc *coordonate* ca cauze care se determină unele pe altele (de exemplu, într-un corp, ale cărui părţi se atrag şi se şi resping reciproc). Avem aici un cu totul alt mod de legătură decât cel care se întâlneşte în simplul raport de la cauză la efect (de la principiu la consecinţă), în care consecinţa nu determină, la rândul ei, reciproc principiul şi de aceea nu constituie un întreg ca acesta (ca creatorul lumii cu lumea). Acelaşi procedeu pe care-l urmează intelectul, când îşi reprezintă sfera unui concept divizat, îl observă şi când gândeşte un obiect ca divizibil; şi astfel aşa precum, în primul caz, membrii diviziunii se exclud unul pe altul şi sunt totuşi uniţi într-o sferă, tot astfel, în cazul al doilea, el îşi reprezintă părţile ca fiind fiecare (ca substanţe) o existenţă independentă de aceea a celorlalte şi totuşi ca unită într-un tot. [...]

Diviziunea a doua

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere

I. DESPRE APARENŢA TRANSCENDENTALĂ

Am numit mai sus dialectică în genere o *logică a aparenţei*. Aceasta nu înseamnă că ea este o teorie *a probabilităţii;* căci probabilitatea este un adevăr, dar un adevăr cunoscut prin principii insuficiente, a cărui cunoştinţă este în adevăr deficientă, dar din această cauză nu este totuşi înşelătoare şi deci nu trebuie să fie separată de partea analitică a logicii. Mai puţin încă se cuvine să fie considerate ca identice *fenomenul* şi *aparenţa*. Căci adevărul sau aparenţa nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit. Se poate deci spune fără îndoială în mod just că simţurile nu greşesc, dar nu din cauză că ele judecă totdeauna just, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul precum şi eroarea, prin urmare şi aparenţa, ca inducere în eroare, nu se găsesc decât în judecată, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru. Într-o cunoştinţă care se acordă în totul cu legile intelectului nu este eroare. Nu este eroare nici într-o reprezentare a simţurilor (fiindcă ea nu conţine nici o judecată). Nici o forţă a naturii însă nu poate devia prin ea însăşi de la legile ei proprii. De aceea, nici intelectul numai prin el însuşi (fără influenţa

unei alte cauze), nici simţurile prin ele însele n-ar greşi; intelectul nu ar greşi din cauză că, acţionând numai după legile lui, efectul (judecata) trebuie să se acorde necesar cu aceste legi. Iar în acordul cu legile intelectului constă formalul oricărui adevăr. În simţuri nu este nici o judecată, nici adevărată, nici falsă. Fiindcă în afara acestor două izvoare de cunoaştere nu mai avem altele, urmează că eroarea nu este produsă decât prin influenţa neobservată a sensibilităţii asupra intelectului, prin care se întâmplă că principiile subiective ale judecăţii se întâlnesc cu principiile obiective şi le fac să devieze de la menirea lor*. Se întâmplă aici ca şi cu un corp în mişcare: prin el însuşi el s-ar mişca totdeauna în linie dreaptă în aceeaşi direcţie, dar dacă asupra lui îşi exercită influenţa în acelaşi timp o altă forţă într-o altă direcţie, el descrie o mişcare curbă. Pentru a distinge actul propriu al intelectului de forţa care intervine, va fi necesar să se considere judecata eronată ca diagonala dintre două forţe care determină judecata în două direcţii diferite, formând oarecum un unghi, şi să se descompună acest efect compus în două efecte simple, în cel al intelectului şi cel al sensibilităţii. E ceea ce trebuie să se facă în judecăţile pure a priori cu ajutorul reflexiei transcendentale, prin care (cum a fost arătat deja) fiecărei reprezentări i se indică locul ei adecvat în facultatea de cunoaştere, prin urmare este distinsă şi influenţa sensibilităţii asupra intelectului.

Nu este treaba noastră aici să tratăm despre aparenţa empirică (de exemplu, despre iluziile optice) care se găseşte în folosirea empirică a unor reguli, altfel juste, ale intelectului şi prin care judecata este sedusă de influenţa imaginaţiei; ci avem a face numai cu *aparenţa transcendentală*, care exercită influenţe asupra principiilor, a căror folosire nu este aplicată niciodată la experienţă, căci în acest caz am avea cel puţin o piatră de încercare pentru a le verifica valoarea, ci care ne duce, împotriva oricăror avertizări ale criticii, cu totul dincolo de limitele folosirii empirice a categoriilor şi ne înşală cu iluzia unei lărgiri a *intelectului pur*. Vom numi *imanente* principiile a căror aplicare se menţine cu totul în hotarele experienţei posibile, iar *transcendente*, pe acelea care trec de aceste hotare. Dar prin ele nu înţeleg folosirea *transcendentală* sau abuzul categoriilor, care este o simplă eroare a facultăţii de judecare, nu suficient ţinută în frâu de critică, şi care nu acordă destulă atenţie hotarelor domeniului pe care e îngăduit intelectului pur să se exercite; ci înţeleg principii reale care ne îndeamnă să doborâm toţi acei stâlpi de hotar şi îşi arogă un domeniu cu totul nou care nu cunoaşte nicăieri nici o demarcaţie. *Transcendental* şi *transcendent* nu sunt prin urmare termeni identici. Principiile intelectului pur, pe care le-am expus mai sus, nu trebuie să aibă decât o folosire empirică şi nu una transcendentală, care adică să depăşească limita experienţei. Dar un principiu care înlătură aceste limite, ba chiar porunceşte

* Sensibilitatea supusă intelectului şi considerată ca obiect la care acesta îşi aplică funcţia este izvorul cunoştinţelor reale. Dar aceeaşi sensibilitate, întrucât exercită influenţe asupra acţiunii înseşi a intelectului şi îl determină să judece, este fundamentul erorii.

să fie depăşite, se numeşte *transcendent*. Dacă critica noastră poate reuşi să descopere aparenţa acestor pretinse principii, atunci acele principii ale folosirii numai empirice vor putea fi numite, în opoziţie cu cele din urmă, principii *imanente* ale intelectului pur.

Aparenţa logică, care constă în simpla imitaţie a formei raţionale (aparenţa paralogismelor), îşi are izvorul numai într-o lipsă de atenţie faţă de regula logică. De aceea, de îndată ce această regulă este aplicată la cazul prezent, aparenţa dispare cu totul. Aparenţa transcendentală, dimpotrivă, nu încetează totuşi, chiar după ce a fost descoperită, şi Critica transcendentală a arătat clar zădărnicia ei. (De exemplu, aparenţa din judecata: lumea trebuie să aibă un început în timp.) Cauza este că în raţiunea noastră (considerată subiectiv ca o facultate omenească de cunoaştere) se găsesc reguli fundamentale şi maxime ale folosirii ei, care au cu totul aspectul de principii obiective şi prin care se face că necesitatea subiectivă a unei anumite legături a conceptelor noastre, în favoarea intelectului, este considerată ca o necesitate obiectivă a determinării lucrurilor în sine. O *iluzie* care nu poate fi în nici un caz evitată, tot aşa cum nu putem evita ca marea să ni se pară în larg mai înaltă decât în apropiere de ţărm, deoarece vedem largul prin raze mai înalte decât ţărmul; sau şi mai mult: tot aşa cum nici astronomul nu poate împiedica Luna, atunci când răsare, să nu-i pară mai mare, deşi el nu se lasă înşelat de această aparenţă.

Dialectica transcendentală se va mulţumi deci să descopere aparenţa judecăţilor transcendente şi, în acelaşi timp, să împiedice ca ea să înşele; dar niciodată ea nu poate face ca această aparenţă să şi dispară (ca aparenţa logică) şi să înceteze a fi aparenţă. Căci avem a face cu o *iluzie naturală* şi inevitabilă, care se bazează ea însăşi pe principii subiective şi pe care le dă ca obiective, pe când dialectica logică, în soluţionarea paralogismelor, nu are a face decât cu o eroare în aplicarea principiilor sau cu o aparenţă artificială în imitarea lor. Există deci o dialectică naturală şi inevitabilă a raţiunii pure; nu e vorba de o dialectică în care să se încurce vreun diletant din lipsă de cunoştinţe sau pe care vreun sofist a născocit-o ingenios pentru a zăpăci oameni cu mintea întreagă, ci de una care este inseparabil legată de raţiunea omenească şi care, chiar după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totuşi de a o momi şi de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate.

II. DESPRE RAŢIUNEA PURĂ CA SEDIU AL APARENŢEI TRANSCENDENTALE

A. DESPRE RAŢIUNE ÎN GENERE

Orice cunoaştere a noastră începe cu simţurile, înaintează de aici spre intelect şi sfârşeşte cu raţiunea, deasupra căreia nu se găseşte în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiţiei şi a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gândirii. Fiindcă trebuie să dau acum o definiţie a acestei facultăţi

supreme de cunoaştere, mă găsesc într-o anumită încurcătură. Ca şi intelectul, ea are o folosire numai formală, adică logică, fiindcă raţiunea face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei, dar are şi o folosire reală, fiindcă ea însăşi conţine originea anumitor concepte şi principii, pe care nu le împrumută nici de la simţuri, nici de la intelect. Prima dintre aceste facultăţi a fost fără îndoială definită de multă vreme de logicieni drept facultatea de a deduce mijlocit (spre deosebire de raţionamentele nemijlocite, *consequentiis immediatis);* dar a doua, care creează ea însăşi concepte, nu e încă explicată prin aceasta. Cum raţiunea se prezintă aici împărţită într-o facultate logică şi una transcendentală, trebuie căutat un concept superior al acestui izvor de cunoaştere, care să cuprindă sub sine ambele concepte; totuşi, noi ne putem aştepta, în analogie cu conceptele intelectului, ca conceptul logic să ne dea, în acelaşi timp, cheia conceptului transcendental, şi ca tabelul funcţiilor conceptelor logice să ne procure în acelaşi timp tabelul genealogic al conceptelor raţiunii.

În partea întâi a logicii noastre transcendentale am definit intelectul ca facultate a regulilor; aici distingem raţiunea de intelect, numind-o *facultate a principiilor.*

Termenul de principiu este echivoc şi de obicei nu înseamnă decât o cunoştinţă care poate fi folosită ca principiu, deşi în el însuşi şi după originea lui proprie nu este un principiu. Orice judecată universală, fie ea scoasă chiar din experienţă (prin inducţie), poate servi ca premisă majoră într-un raţionament; dar, din cauza aceasta, ea nu este chiar un principiu. Axiomele matematice (de exemplu, că între două puncte nu poate fi decât o singură linie dreaptă) sunt chiar cunoştinţe universale a priori şi sunt deci numite cu drept cuvânt principii, în raport cu cazurile care le pot fi subsumate. Dar nu pot spune totuşi că eu cunosc în genere şi în sine, din principii, această proprietate a liniilor drepte; nu o cunosc decât în intuiţia pură.

Aş numi deci cunoaştere din principii acea cunoaştere în care cunosc prin concepte particulare în general. Astfel, orice raţionament este o formă a derivaţiei unei cunoaşteri dintr-un principiu. Căci premisa majoră dă totdeauna un concept care face ca tot ce este subsumat sub condiţia acestui concept să fie cunoscut din el după un principiu. Cum fiecare cunoaştere universală poate servi ca premisă majoră într-un raţionament şi intelectul oferă a priori astfel de judecăţi universale, aceste judecăţi pot fi numite şi principii cu privire la folosirea lor posibilă.

Dar dacă considerăm aceste principii ale intelectului pur în sine, după originea lor, ele nu sunt nimic mai puţin decât cunoştinţe din concepte. Căci ele nici n-ar fi măcar posibile a priori, dacă nu am introduce intuiţia pură (ca în matematică) sau condiţii ale unei experienţe posibile în genere. Că orice se întâmplă are o cauză nu poate fi dedus din conceptul a ceea ce se întâmplă în genere; principiul arată mai curând cum se poate obţine, din ceea ce se întâmplă, un concept de experienţă determinat.

Intelectul nu poate deci procura cunoştinţe sintetice din concepte, şi aceste cunoaşteri sunt propriu-zis acelea pe care eu le numesc principii prin excelenţă,

pe când toate judecăţile universale în genere pot fi numite prin comparaţie principii.

E o veche dorinţă care, cine ştie când?, se va împlini poate odată: să se descopere odată, în locul infinitei varietăţi a legilor civile, principiile lor, căci numai în aceasta poate consta secretul de a simplifica, cum se spune, legislaţia. Dar şi aici legile nu sunt decât restricţii ale libertăţii noastre la condiţii care o fac să se acorde pe de-a-ntregul cu ea însăşi; prin urmare, ele se raportează la ceva care este în întregime propria noastră operă şi a cărei cauză putem fi noi înşine cu ajutorul acelor concepte. Dar a cere ca obiectele în sine, natura lucrurilor, să fie supuse principiilor şi să trebuiască a fi determinate după simple concepte înseamnă a cere, dacă nu ceva imposibil, cel puţin ceva foarte absurd. Oricum ar sta însă lucrurile în această privinţă (căci asupra acestui punct cercetarea aşteaptă să fie făcută), rezultă cel puţin de aici clar că cunoştinţa din principii (în sine) este cu totul altceva decât simpla cunoaştere a intelectului; aceasta din urmă poate în adevăr precede şi alte cunoştinţe în forma unui principiu, dar în sine (întrucât e sintetică) nu se întemeiază pe simpla gândire, nici nu conţine în sine ceva universal după concepte.

Dacă intelectul poate fi o facultate a unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci raţiunea este facultatea unităţii regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experienţă sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da a priori, prin concepte, cunoştinţelor lor variate o unitate, care poate fi numită unitate raţională şi care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect. [...]

B. DESPRE FOLOSIREA LOGICĂ A RAŢIUNII

Se face o distincţie între ceea ce este cunoscut nemijlocit şi ceea ce nu este decât dedus. Că într-o figură limitată de trei linii drepte se află trei unghiuri este cunoscut nemijlocit, dar că suma acestor unghiuri este egală cu două unghiuri drepte e numai dedusă. Fiindcă avem continuu nevoie să raţionăm şi ne obişnuim în cele din urmă cu acest gen de cunoaştere, sfârşim prin a nu mai remarca această distincţie şi luăm, deseori, cum e cazul cu aşa-numitele iluzii ale simţurilor, ceva ca nemijlocit perceput, ceea ce totuşi nu e decât dedus. În orice raţionament este o judecată care serveşte ca principiu şi *o* alta, anume concluzia, care e scoasă din cea dintâi, şi în sfârşit deducţia (consecinţa) după care adevărul celei din urmă este legat indisolubil de adevărul celei dintâi. Dacă judecata dedusă este deja cuprinsă în prima, aşa încât ea poate fi dedusă din ea fără mijlocirea unei a treia reprezentări, atunci raţionamentul se numeşte nemijlocit *(consequentia immediata);* eu aş prefera să-l numesc raţionament intelectual. Dar dacă, în afară de cunoştinţă, care serveşte de fundament, mai este necesară o altă judecată pentru a efectua concluzia, raţionamentul se numeşte raţionament deductiv. În judecata: *toţi oamenii sunt muritori* sunt cuprinse deja judecăţile: unii oameni sunt muritori, unii muritori sunt oameni,

nimic din ce e nemuritor nu e om, şi aceste judecăţi sunt deci consecinţe imediate ale primei. Dimpotrivă, judecata: toţi savanţii sunt muritori nu este cuprinsă în judecata pusă la bază (căci conceptul de savant nu se găseşte în ea), şi ea nu poate fi dedusă din aceasta decât cu ajutorul unei judecăţi intermediare.

În orice raţionament deductiv eu gândesc mai întâi o *regulă (major)* cu ajutorul *intelectului*. Apoi *subsumez* o cunoaştere sub condiţia regulii *(minor)* cu ajutorul *facultăţii de judecată*. În sfârşit, determin cunoaşterea mea prin predicatul regulii *(conclusio)*, prin urmare a priori prin *raţiune*. Raportul deci pe care-l reprezintă premisa majoră, ca regulă, între cunoaştere şi condiţia ei constituie diversele specii de raţionamente deductive. Ele sunt deci exact trei, ca şi toate judecăţile în genere, întrucât se disting în modul cum exprimă raportul cunoaşterii în intelect, anume: raţionamente deductive *categorice*, *ipotetice* şi *disjunctive*.

Dacă, precum se întâmplă adeseori, concluzia e dată ca o judecată, pentru a se vedea dacă această judecată nu decurge din judecăţi deja date, prin care este gândit un cu totul alt obiect, atunci caut în intelect aserţiunea acestei concluzii, pentru a vedea dacă ea nu se găseşte în el, sub anumite condiţii, după o regulă generală. Dacă descopăr o astfel de condiţie şi dacă obiectul concluziei se lasă subsumat condiţiei date, atunci concluzia este dedusă din regula *care e valabilă şi pentru alte obiecte ale cunoaşterii*. Se vede de aici că raţiunea caută în raţionament să reducă marea diversitate a cunoaşterii intelectului la cel mai mic număr de principii (de condiţii generale) şi să efectueze astfel unitatea lor cea mai înaltă.

C. DESPRE FOLOSIREA PURĂ A RAŢIUNII

Se poate izola raţiunea şi mai este ea atunci un izvor propriu de concepte şi judecăţi care nu provin decât din ea şi prin care ea se raportează la obiect? sau ea nu este decât o facultate subalternă, menită să procure unor cunoştinţe date o anumită formă care se numeşte logică şi prin care toate cunoştinţele intelectului sunt coordonate între ele, şi regulile inferioare sunt subordonate altor reguli superioare (a căror condiţie cuprinde în sfera ei condiţia celor dintâi), în măsura în care poate fi realizată prin compararea lor? Aceasta este problema cu care ne vom ocupa acum numai în mod prealabil. În realitate, diversitatea regulilor şi unitatea principiilor sunt o exigenţă a raţiunii pentru a pune intelectul în perfect acord cu el însuşi, la fel cum intelectul aduce diversul intuiţiei sub concepte şi astfel efectuează legătura. Dar un astfel de principiu nu prescrie obiectelor nici o lege şi nu conţine fundamentul posibilităţii de a le cunoaşte şi a le determina ca atare în genere, ci nu este decât o lege subiectivă a gospodăririi bogăţiilor intelectului nostru, pentru a reduce, prin compararea conceptelor lui, folosirea lor generală la numărul lor cel mai mic posibil, fără a fi autorizaţi prin aceasta să cerem de la obiectele

însele o astfel de unitate, care este favorabilă comodităţii şi extinderii intelectului nostru, şi totodată să dăm acelei maxime valabilitate obiectivă. Cu un cuvânt, problema este: dacă raţiunea în sine, adică raţiunea pură, conţine a priori principii şi reguli sintetice şi în ce pot consta aceste principii?

Procedeul formal şi logic al raţiunii în raţionamentele deductive ne oferă deja o indicaţie suficientă, pentru a găsi fundamentul pe care se va sprijini principiul transcendental al acestei facultăţi în cunoaşterea sintetică prin raţiunea pură.

Mai întâi, raţionamentul deductiv nu se referă la intuiţii, pentru a le supune regulilor (cum face intelectul cu categoriile lui), ci la concepte şi judecăţi. Dacă deci raţiunea pură se raportează şi la obiecte, totuşi ea n-are nici un raport nemijlocit cu acestea şi cu intuiţia lor, ci numai cu intelectul şi judecăţile lui, care se adresează în primul rând simţurilor şi intuiţiilor lor, pentru a le determina obiectul lor. Unitatea raţională nu este deci unitatea unei experienţe posibile, ci se distinge esenţial de această unitate intelectuală. Principiul că tot ce se întâmplă are o cauză, nu este nicidecum cunoscut şi prescris de raţiune. El face posibilă unitatea experienţei şi nu împrumută nimic de la raţiune, care, fără această raportare la experienţa posibilă, nu ar fi putut impune din simple concepte o astfel de unitate sintetică.

În al doilea rând, raţiunea caută, în folosirea ei logică, condiţia generală a judecăţii ei (a concluziei) şi raţionamentul deductiv nu este el însuşi altceva decât o judecată pe care o formăm, subordonând condiţia ei unei reguli generale (majora). Cum această regulă e expusă, la rândul ei, aceleiaşi tentative a raţiunii şi cum trebuie astfel căutată (cu ajutorul unui prosilogism) condiţia condiţiei, pe cât de departe posibil, e clar că principiul propriu al raţiunii în genere (în folosirea logică) este de a găsi pentru cunoştinţa condiţionată a intelectului, necondiţionatul prin care se completează unitatea lui.

Dar această maximă logică nu poate deveni un principiu al *raţiunii pure* decât dacă se admite că, dacă condiţionatul este dat, este dată (adică e cuprinsă în obiect şi în legătura lui) şi întreaga serie de condiţii subordonate unele altora, serie care prin urmare este ea însăşi necondiţionată.

Un astfel de principiu al raţiunii pure este însă vădit *sintetic*; căci condiţionatul se raportează fără îndoială analitic la o condiţie oarecare, dar nu la necondiţionat. Din el trebuie să izvorască şi diferite judecăţi sintetice, despre care intelectul pur nu ştie nimic, fiindcă el nu are a face decât cu obiecte ale unei experienţe posibile, a căror cunoaştere şi sinteză este totdeauna condiţionată. Dar necondiţionatul, dacă are într-adevăr loc, poate fi examinat separat după toate determinările care îl disting de orice condiţionat, şi trebuie să dea astfel materia pentru multe judecăţi sintetice a priori.

Principiile fundamentale care provin din acest principiu suprem al raţiunii pure vor fi însă, faţă de toate fenomenele, *transcendente*, adică nu se va putea face niciodată de acest principiu o folosire empirică care să-i fie adecvată. El se va distinge deci cu totul de toate principiile intelectului (a căror folosire este total *imanentă*, pentru că nu au altă temă decât posibilitatea experienţei).

Dacă acel principiu, care afirmă că seria condiţiilor (în sinteza fenomenelor sau chiar şi a gândirii lucrurilor în genere) se ridică până la necondiţionat, are sau nu valoare obiectivă; ce consecinţe decurg din aceasta pentru folosirea empirică a intelectului; sau, mai curând, dacă nu există nicăieri un astfel de principiu raţional obiectiv valabil, ci un precept numai logic de a ne apropia, în urcarea la condiţii tot mai înalte, de totalitatea acestor condiţii şi de a pune astfel cea mai înaltă unitate raţională posibilă pentru noi în cunoştinţa noastră; dacă, zic, această nevoie a raţiunii a fost considerată, dintr-o neînţelegere, ca un principiu transcendental al raţiunii pure, principiu care postulează pripit o astfel de totalitate absolută de la seria condiţiilor în obiectele însele; şi, în acest caz, ce fel de interpretări greşite şi iluzii se pot strecura în raţionamentele deductive a căror premisă majoră a fost luată din raţiunea pură (şi care, poate, este mai mult *petitio* decât postulat) şi care se urcă de la experienţă spre condiţiile ei: aceasta va fi problema noastră în Dialectica transcendentală, pe care o vom dezvolta acum pornind de la izvoarele ei, care sunt adânc ascunse în raţiunea omenească. O vom împărţi în două capitole principale, dintre care *cel dintâi* va trata despre *conceptele transcendente* ale raţiunii pure, iar *al doilea*, despre *raţionamentele* ei transcendente şi *dialectice*.

Cartea întâi

DESPRE CONCEPTELE RAŢIUNII PURE

Oricum ar sta lucrurile cu posibilitatea conceptelor derivate din raţiunea pură, aceste concepte nu sunt totuşi numai reflectate, ci deduse. Conceptele intelectului sunt şi gândite a priori anterior experienţei şi în vederea ei; dar ele nu conţin nimic mai mult decât unitatea reflexiei asupra fenomenelor, întrucât ele trebuie să aparţină necesar unei conştiinţe empirice posibile. Numai prin ele este posibilă cunoaşterea şi determinarea unui obiect. Ele procură deci mai întâi materia pentru raţionamentul deductiv şi lor nu le precedă concepte a priori despre obiecte, din care ele să poată fi deduse. Dimpotrivă, realitatea lor obiectivă se întemeiază numai pe faptul că, fiindcă ele constituie forma intelectuală a oricărei experienţe, aplicarea lor trebuie să poată fi arătată oricând în experienţă.

Dar denumirea de concept raţional arată deocamdată că el nu vrea să se lase limitat în hotarele experienţei, fiindcă priveşte o cunoştinţă din care orice cunoştinţă empirică nu este decât o parte (poate întregul experienţei posibile sau al sintezei ei empirice), cunoştinţă până la care, fără îndoială, nici o experienţă reală nu ajunge vreodată complet, deşi face totuşi totdeauna parte din ea. Conceptele raţionale servesc pentru *a concepe*, aşa cum conceptele intelectuale servesc pentru *a înţelege* (percepţiile). Când conţin necondiţionatul, ele se raportează la ceva din care face parte orice experienţă, dar care el însuşi nu este niciodată un obiect al experienţei, ceva spre care conduce raţiunea în concluziile ei pe care le scoate din experienţă şi după care ea evaluează şi

măsoară gradul folosirii ei empirice, dar care nu constituie niciodată un element al sintezei empirice. Dacă astfel de concepte au, cu toate acestea, o valabilitate obiectivă, ele pot fi numite *conceptus ratiocinati* (concepte riguros deduse); dacă nu, ele sunt dobândite pe furiş şi ilicit cel puţin printr-o aparenţă de deducţie şi pot fi numite *conceptus ratiocinantes* (concepte sofistice). Dar fiindcă acest lucru nu poate fi explicat decât abia în capitolul despre raţionamentele dialectice ale raţiunii pure, nu-l putem încă lua în considerare. Deocamdată, aşa cum am numit categorii conceptele pure ale intelectului, vom denumi conceptele raţiunii pure cu un nou nume şi le vom numi Idei transcendentale. [...]

Secţia a doua

Despre ideile transcendentale

Analitica transcendentală ne-a dat un exemplu al modului cum simpla formă logică a cunoştinţei noastre poate conţine originea conceptelor pure a priori, care, anterior oricărei experienţe, reprezintă obiecte sau mai curând indică unitatea sintetică, care singură face posibilă o cunoştinţă empirică despre obiecte. Forma judecăţilor (transformată într-un concept al sintezei intuiţiilor) a produs categoriile, care conduc, în experienţă, orice folosire a intelectului. Putem spera la fel că forma raţionamentelor, dacă o aplicăm la unitatea sintetică a intuiţiilor după regula categoriilor, va conţine originea unor concepte particulare a priori, pe care le putem numi concepte pure ale raţiunii sau *Idei transcendentale* şi care vor determina, după principii, folosirea intelectului în ansamblul întregii experienţe.

Funcţia raţiunii, în raţionamentele ei, constă în universalitatea cunoaşterii prin concepte, şi raţionamentul însuşi este o judecată care e determinată a priori în întreaga sferă a condiţiei ei. Judecata: Gaius este muritor, aş putea s-o scot din experienţă numai cu ajutorul intelectului. Dar eu caut un concept care să cuprindă condiţia în care e dat predicatul (aserţiunea în genere) acestei judecăţi (adică aici conceptul de om); şi după ce l-am subsumat acestei condiţii, luată în întreaga ei sferă (toţi oamenii sunt muritori), determin în consecinţă cunoaşterea obiectului meu (Gaius e muritor).

Prin urmare, noi restrângem în concluzia unui raţionament un predicat la un anumit obiect, după ce înainte l-am gândit în premisa majoră în toată sfera lui sub o anumită condiţie. Această cantitate completă a sferei în raport cu o astfel de condiţie se numeşte *universalitate (universalitas).* Acesteia îi corespunde, în sinteza intuiţiilor, *totalitatea (universitas)* condiţiilor. Astfel, conceptul raţional transcendental nu este decât acela despre *totalitatea* condiţiilor pentru un condiţionat dat. Dar fiindcă numai *necondiţionatul* face posibilă totalitatea condiţiilor şi fiindcă, invers, totalitatea condiţiilor este ea însăşi totdeauna necondiţionată, atunci un concept raţional pur în genere poate fi definit prin conceptul necondiţionatului, întrucât el conţine un principiu al sintezei condiţionatului.

Câte feluri de raporturi există, pe care intelectul şi le reprezintă cu ajutorul categoriilor, vor exista şi tot atâtea feluri de concepte raţionale pure şi va trebui deci să căutăm **în primul rând** un *necondiţionat* al sintezei *categorice* într-un *subiect;* **în al doilea rând**, un *necondiţionat* al sintezei *ipotetice* a membrilor unei *serii;* **în al treilea rând**, un *necondiţionat* al sintezei *disjunctive* a părţilor într-un *sistem.*

Există, în adevăr, tot atâtea specii de raţionamente, din care fiecare tinde prin prosilogisme spre necondiţionat: prima, spre un subiect care el însuşi nu mai e predicat; a doua, spre o supoziţie care nu mai presupune nimic; a treia, spre un agregat al membrilor diviziunii, pentru care nu mai e nimic necesar spre a completa diviziunea conceptului. De aceea, conceptele raţionale pure ale totalităţii în sinteza condiţiilor sunt necesare, cel puţin ca probleme, pentru a împinge pe cât posibil unitatea intelectului până la necondiţionat, şi ele sunt întemeiate în natura raţiunii omeneşti, chiar dacă de altfel acestor concepte transcendentale le-ar lipsi *in concreto* o folosire corespunzătoare lor şi deci ele nu ar avea alt folos decât să îndrepte intelectul în direcţia unde folosirea lui, extinsă până la extrem, rămâne în acelaşi timp de perfect acord cu ea însăşi.

Dar vorbind aici de totalitatea condiţiilor şi de necondiţionat ca titlu comun al tuturor conceptelor raţionale, ne lovim iarăşi de o expresie, de care nu ne putem dispensa şi de care totuşi nu ne putem servi sigur din cauza unei ambiguităţi, pe care o are în urma unui lung abuz care s-a făcut de ea. Cuvântul *absolut* este unul din puţinele cuvinte care, în sensul lor originar, au fost făcute conform unui concept căruia mai târziu nici un alt cuvânt al aceleiaşi limbi nu-i este exact adecvat şi a cărui pierdere sau, ceea ce-i acelaşi lucru, folosire imprecisă trebuie să atragă după sine şi pierderea conceptului însuşi, şi anume a unui concept de care, fiindcă ocupă mult raţiunea, noi nu ne putem dispensa fără mare pagubă pentru toate judecăţile transcendentale. Cuvântul *absolut* este folosit acum adesea pentru a indica numai că ceva este considerat în *sine* şi că, deci, e valabil *intrinsec.* În acest sens, *absolut posibil* ar semnifica ceea ce e posibil în sine *(interne),* ceea ce de fapt e *minimul* ce se poate spune despre un obiect. Pe de altă parte, el e folosit uneori şi pentru a desemna că ceva este valabil sub toate raporturile (în mod nelimitat) (de exemplu, puterea absolută) şi *absolut posibil* ar însemna în acest sens ceea ce-i posibil în toate privinţele, sub toate raporturile, ceea ce, la rândul său, e *maximul* ce pot spune despre posibilitatea unui lucru. Aceste sensuri se întâlnesc fără îndoială de multe ori împreună. Astfel, de exemplu, ceea ce e intrinsec imposibil este imposibil sub orice raport, prin urmare absolut imposibil. Dar în cele mai multe cazuri, ele sunt infinit depărtate unul de altul, şi eu nu pot conchide în nici un fel că fiindcă ceva este posibil în sine este posibil şi sub orice raport, deci absolut posibil. În cele ce urmează voi arăta că chiar necesitatea absolută nu depinde nicidecum în toate cazurile de cea intrinsecă şi că deci nu trebuie să fie considerată ca echivalentă cu aceasta. Un lucru al cărui contrariu este intrinsec imposibil, contrariul lui este fără

îndoială de asemenea imposibil în toate privinţele, prin urmare lucrul însuşi este absolut necesar; dar reciproca nu este adevărată: din faptul că ceva este absolut necesar, eu nu pot conchide că contrariul lui este intrinsec imposibil, adică nu pot conchide că necesitatea *absolută* a lucrurilor este o necesitate *intrinsecă*; căci această necesitate intrinsecă este, în anumite cazuri, o expresie cu totul goală, cu care noi nu putem uni nici cel mai neînsemnat concept, pe când cea de necesitate a unui lucru sub toate raporturile (cu privire la tot ce-i posibil) implică determinări cu totul particulare. Fiindcă pierderea unui concept de mare aplicaţie în filosofia speculativă nu poate fi niciodată indiferentă unui filosof, sper că nu-i vor fi indiferente nici determinarea şi păstrarea scrupuloasă a expresiei de care depinde conceptul.

Mă voi servi de cuvântul *absolut* în acest sens mai larg şi îl voi opune numai la ceea ce nu e valabil decât relativ sau sub un raport particular, căci valabilul relativ este restrâns la condiţii, pe când absolutul este valabil fără restricţii.

Conceptul raţional transcendental nu se raportează totdeauna decât la totalitatea absolută în sinteza condiţiilor şi nu se opreşte niciodată decât la ceea ce este necondiţionat în mod absolut, adică sub orice raport. Căci raţiunea pură lasă totul pe seama intelectului, care se raportează în primul rând la obiectele intuiţiei sau mai curând la sinteza lor în imaginaţie. Raţiunea îşi rezervă numai totalitatea absolută în folosirea conceptelor intelectului şi încearcă să extindă unitatea sintetică, care e gândită în categorie, până la necondiţionatul absolut. Această totalitate poate fi deci numită *unitate raţională* a fenomenelor, aşa cum aceea pe care o exprimă categoria poate fi numită *unitate intelectuală*. Astfel, raţiunea nu se raportează decât la folosirea intelectului, şi anume, nu întrucât el conţine principiul experienţei posibile (căci totalitatea absolută a condiţiilor nu este un concept utilizabil într-o experienţă, fiindcă nici o experienţă nu este necondiţionată), ci pentru a-i prescrie direcţia spre o anumită unitate, despre care intelectul nu are nici un concept şi care urmăreşte să cuprindă într-un *tot absolut* toate actele intelectului cu privire la fiecare obiect. De aceea, folosirea obiectivă a conceptelor pure ale raţiunii este totdeauna *transcendentă*, pe când aceea a conceptelor pure ale intelectului trebuie să fie, după natura ei, totdeauna *imanentă*, fiindcă se mărgineşte numai la experienţa posibilă.

Înţeleg prin Idee un concept raţional necesar căruia nu i se poate da în simţuri nici un obiect corespunzător. Prin urmare, conceptele raţionale pure, pe care le examinăm acum, sunt *Idei transcendentale*. Ele sunt *concepte* ale raţiunii pure, căci consideră orice cunoaştere prin experienţă ca determinată de o totalitate absolută a condiţiilor. Ele nu sunt născocite arbitrar, ci sunt date de natura însăşi a raţiunii şi se raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului. Ele sunt, în sfârşit, transcendente şi depăşesc limitele oricărei experienţe, în care deci nu se poate prezenta niciodată un obiect care să fie adecvat Ideii transcendentale. Când numim o Idee, spunem *foarte mult* cu privire la obiect (ca despre un obiect al intelectului pur), dar *foarte puţin* cu

privire la subiect (cu privire adică la realitatea lui sub condiţie empirică), tocmai fiindcă, ca concept al unui maximum, nu poate fi dată niciodată *in concreto* în mod adecvat. Cum acesta este propriu-zis întregul scop al raţiunii în folosirea ei numai speculativă şi cum apropierea de un concept, care nu este însă atins niciodată prin executare, este la fel ca şi când conceptul ar eşua cu totul, despre un astfel de concept se spune: el nu este *decât* o Idee. Astfel, s-ar putea spune că totalitatea absolută a tuturor fenomenelor *nu este decât o Idee*, căci, cum nu putem realiza niciodată aşa ceva într-o imagine, ea rămâne o *problemă* fără nici o soluţionare. Dimpotrivă, fiindcă în folosirea practică a intelectului nu e vorba decât de aplicarea după reguli, Ideea raţiunii practice poate fi dată totdeauna real, deşi numai în parte *in concreto*, ba chiar ea este condiţia indispensabilă a oricărei folosiri practice a raţiunii. Realizarea acestei Idei este totdeauna mărginită şi deficientă, dar în limite nedeterminabile, prin urmare ea este totdeauna supusă influenţei conceptului unei totalităţi absolute. Prin urmare, Ideea practică este totdeauna foarte rodnică şi absolut necesară cu privire la acţiunile reale. În ea, raţiunea pură găseşte chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conţine conceptul ei; de aceea, despre înţelepciune nu se poate spune oarecum dispreţuitor: *ea nu este decât o Idee*, ci tocmai fiindcă este Ideea despre unitatea necesară a tuturor scopurilor posibile, ea trebuie să servească drept regulă pentru tot ce e practic ca condiţie originară, cel puţin restrictivă.

Deşi despre conceptele raţionale transcendentale trebuie să spunem: *ele nu sunt decât Idei*, nu le vom considera totuşi nicidecum ca fiind de prisos şi zadarnice. Căci, deşi nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, ele pot totuşi servi în fond şi fără să se observe intelectului ca un canon care să-i permită să-şi extindă folosirea lui şi s-o facă uniformă; prin aceasta, el nu cunoaşte, ce-i drept, un obiect mai mult decât ar cunoaşte după conceptele lui, dar este mai bine şi mai departe condus în această cunoaştere. Fără să mai spun că, poate, aceste Idei fac posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice şi, în felul acesta, pot procura Ideilor morale însele suport şi legătură cu cunoştinţele speculative ale raţiunii. Asupra tuturor acestor chestiuni trebuie să aşteptăm explicaţia în cele ce urmează.

Dar în conformitate cu planul nostru, să lăsăm aici la o parte Ideile practice şi să nu considerăm raţiunea decât în folosirea ei speculativă şi, mai restrâns încă, numai în folosirea transcendentală. Aici trebuie să urmăm aceeaşi cale pe care am urmat-o mai sus în deducţia categoriilor, anume, să examinăm forma logică a cunoaşterii raţionale şi să vedem dacă nu cumva, prin aceasta, raţiunea nu devine şi un izvor de concepte, care să ne facă să considerăm obiecte în sine ca determinate sintetic a priori în raport cu o funcţie sau alta a raţiunii.

Raţiunea, considerată ca facultate a unei anumite forme logice a cunoaşterii, este facultatea de a conchide, adică de a judeca în mod mijlocit (prin subordonarea condiţiei unei judecăţi posibile sub condiţia unei judecăţi date). Judecata dată este regula generală (premisa majoră, *major*). Subordonarea

condiţiei altei judecăţi posibile sub condiţia regulii este premisa minoră *(minor)*. Judecata reală care exprimă aserţiunea regulii *în cazul subsumat* este concluzia *(conclusio)*. Regula, anume, exprimă ceva general sub o anumită condiţie. Condiţia regulii se găseşte într-un caz dat. Deci, ceea ce era universal valabil sub acea condiţie va fi considerat ca valabil şi în cazul dat (care conţine acea condiţie). Se vede uşor că raţiunea ajunge la o cunoştinţă cu ajutorul actelor intelectului care constituie o serie de condiţii. Dacă la judecata: toate corpurile sunt schimbătoare, eu nu ajung decât pornind de la cunoştinţa mai îndepărtată: tot ce este compus e *schimbător* (în care conceptul de corp nu se găseşte încă, dar care totuşi conţine condiţia lui); dacă trec de la această judecată la una mai apropiată, care stă sub condiţia celei dintâi: corpurile sunt compuse, şi de la aceasta la o a treia, care de acum înainte leagă cunoştinţa îndepărtată (schimbător) cu cea de faţă: deci corpurile sunt schimbătoare, am ajuns printr-o serie de condiţii (premise) la o cunoştinţă (concluzie). Dar orice serie, al cărei exponent (al judecăţii categorice sau ipotetice) e dat, poate fi continuată; prin urmare, acelaşi procedeu al raţiunii duce la *ratiocinatio polysyllogistica*, care este o serie de raţionamente ce poate fi indefinit continuată, fie de partea condiţiilor *(per prosyllogismos)*, fie de partea condiţionatului *(per episyllogismos)*.

Dar se va observa îndată că lanţul sau seria prosilogismelor, adică a cunoştinţelor, urmărită de partea principiilor sau a condiţiilor unei cunoştinţe date, cu alte cuvinte: *seria ascendentă* a raţionamentelor trebuie să se comporte totuşi altfel faţă de facultatea raţiunii decât *seria descendentă*, adică progresia pe care o urmează raţiunea de partea condiţionatului cu ajutorul episilogismelor. Deoarece în primul caz cunoştinţa *(conclusio)* nu este dată decât ca condiţionată, nu se poate ajunge la ea cu ajutorul raţiunii altfel decât cel puţin sub supoziţia că sunt daţi toţi membrii seriei de partea condiţiilor (totalitatea în seria premiselor), fiindcă numai sub această supoziţie judecata în chestiune este posibilă a priori; dimpotrivă, de partea condiţionatului sau a consecinţelor nu este gândită decât o serie *în devenire* şi nu o serie deja *total* presupusă sau dată, prin urmare este gândită numai o progresie potenţială. De aceea, când o cunoştinţă este considerată ca condiţionată, raţiunea este constrânsă să considere seria condiţiilor în linie ascendentă ca terminată şi ca dată în totalitatea ei. Dar dacă aceeaşi cunoştinţă este considerată totodată ca o condiţie a altor cunoştinţe care constituie între ele o serie de consecinţe în linie descendentă, raţiunea poate rămâne cu totul indiferentă faţă de problema de a şti până unde se întinde această progresie a parte posteriori şi dacă totalitatea acestei serii este în genere posibilă, fiindcă ea nu are nevoie de o astfel de serie pentru concluzia prezentă, întrucât aceasta e deja suficient determinată şi asigurată prin principiile ei *a parte priori*. Fie deci că de partea condiţiilor seria premiselor are *un punct de plecare* ca condiţie supremă, fie că nu, şi că, deci, este fără limite *a parte priori*, ea trebuie totuşi să conţină totalitatea condiţiilor, admiţând că noi nu am putea reuşi niciodată s-o cuprindem, şi trebuie ca întreaga serie să fie necondiţionat adevărată, pentru

ca condiţionatul, care este privit ca o consecinţă rezultând din ea, să poată fi adevărat. Aceasta este o exigenţă a raţiunii care prezintă cunoştinţa ei ca determinată a priori şi ca necesară, fie în sine, şi atunci nu e nevoie de principii, fie, în cazul când e derivată, ca un membru al unei serii de principii, care ea însăşi este necondiţionat adevărată.

Secţia a treia

Sistemul ideilor transcendentale

Nu avem a face aici cu o dialectică logică, care face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei şi descoperă numai aparenţa falsă în forma raţionamentelor, ci cu o dialectică transcendentală, care trebuie să conţină cu totul a priori originea anumitor cunoştinţe din raţiunea pură şi a unor concepte deduse prin raţionament, al căror obiect nu poate fi dat deloc empiric, care se găsesc deci cu totul în afara facultăţii intelectului pur. Din raportul natural pe care folosirea transcendentală a cunoştinţei noastre, atât în raţionamente cât şi în judecăţi, trebuie să-l aibă cu folosirea logică am conchis că nu există decât trei specii de raţionamente dialectice, care se raportează la cele trei specii de raţionamente prin care raţiunea poate ajunge la cunoştinţe din principii şi că, în totul, problema ei este de a se ridica de la sinteza condiţionată, de care intelectul este totdeauna legat, la cea necondiţionată, pe care intelectul niciodată n-o poate atinge.

Toate raporturile pe care le pot avea reprezentările noastre sunt: 1) raportul cu subiectul; 2) raportul cu obiecte şi anume: fie mai întâi ca fenomene, fie ca obiecte ale gândirii în genere. Dacă unim această subdiviziune cu cea precedentă, atunci orice raport al reprezentărilor, despre care ne putem face sau un concept, sau o Idee, este triplu: 1. raportul cu subiectul; 2. raportul cu diversul obiectului în fenomen; 3. raportul cu toate lucrurile în genere.

Toate conceptele pure în genere se ocupă cu unitatea sintetică a reprezentărilor, dar conceptele raţiunii pure (Ideile transcendentale) se ocupă cu unitatea necondiţionată a tuturor condiţiilor în genere. Prin urmare, toate Ideile transcendentale pot fi împărţite în *trei clase*, din care cea *dintâi* conţine *unitatea* absolută (necondiţionată) a *subiectului gânditor, a doua, unitatea* absolută *a seriei condiţiilor fenomenului, a treia, unitatea* absolută a *condiţiei tuturor obiectelor gândirii* în genere.

Subiectul gânditor este obiectul *psihologiei*, ansamblul tuturor fenomenelor (lumea) – obiectul *cosmologiei*, şi lucrul care conţine condiţia supremă a posibilităţii a tot ceea ce poate fi gândit (fiinţa tuturor fiinţelor) este obiectul *teologiei*. Raţiunea pură ne procură deci *Ideea* unei ştiinţe transcendentale despre suflet *(psychologia rationalis)*, a unei ştiinţe transcendentale despre lume *(cosmologia rationalis)*, în sfârşit, şi a unei cunoaşteri transcendentale a lui Dumnezeu *(theologia transcendentalis)*. Simpla schiţă a uneia sau alteia din aceste ştiinţe nu este de competenţa intelectului, chiar dacă el s-ar servi

de cea mai înaltă folosire logică a raţiunii, adică de toate raţionamentele imaginabile, pentru a înainta de la un obiect al lui (fenomen) la toate celelalte, până la termenii cei mai îndepărtaţi ai sintezei empirice; ci această schiţă nu este decât un produs pur şi autentic sau o problemă a raţiunii pure.

Care sunt modurile de concepte pure ale raţiunii ce stau sub aceste trei titluri ale tuturor Ideilor transcendentale, va fi expus complet în capitolul următor. Ele urmează firul categoriilor. Căci raţiunea pură nu se raportează niciodată de-a dreptul la obiecte, ci la conceptele intelectului despre ele. Tot astfel, numai în expunerea completă va putea fi făcut clar cum raţiunea pură, numai prin folosirea sintetică a aceleiaşi funcţii de care se serveşte în raţionamentul categoric, trebuie să ajungă în mod necesar la conceptul unităţii absolute a *subiectului gânditor*, cum procedeul logic, în raţionamentul ipotetic, trebuie să-l conducă la Ideea de incondiţionat absolut *într-o serie* de condiţii date, în sfârşit, cum simpla formă a raţionamentului disjunctiv trebuie să producă în mod necesar conceptul raţional suprem despre o *fiinţă a tuturor fiinţelor*; o idee *(Gedanke)* care, la prima vedere, pare să fie extrem de paradoxală.

Pentru aceste Idei transcendentale nu este posibilă propriu-zis o *deducţie obiectivă*, ca aceea pe care am putut-o da despre categorii. Căci în realitate ele n-au nici un raport cu vreun obiect care să le poată fi dat, ca fiindu-le congruent, tocmai fiindcă ele nu sunt decât Idei. Am putut întreprinde însă o derivare subiectivă a lor din natura raţiunii noastre şi ea a şi fost făcută în prezentul capitol.

Se vede uşor că raţiunea pură nu are nici un alt scop decât totalitatea absolută a sintezei *de partea condiţiilor* (de inerenţă, sau de dependenţă, sau de concurenţă) şi că *de partea condiţionatului* nu are nimic a face cu totalitatea absolută. Căci ea nu are nevoie decât de cea dintâi pentru a presupune seria întreagă a condiţiilor şi a o da astfel a priori intelectului. Dar dacă o condiţie este integral (şi necondiţionat) dată, nu mai e nevoie de un concept raţional pentru continuarea seriei; căci intelectul descinde de la sine de la condiţie la *condiţionat*. În felul acesta, Ideile transcendentale nu servesc decât pentru a ne *ridica* în seria condiţiilor până la necondiţionat, adică până la principii. Dar în ce priveşte *coborârea* la condiţionat, există în adevăr o folosire logică foarte extinsă pe care o face raţiunea noastră de legile intelectului, dar nici o folosire transcendentală, şi dacă ne facem o Idee despre totalitatea absolută a unei astfel de sinteze (a unui *progressus)*, de exemplu despre întreaga serie a tuturor schimbărilor *viitoare* ale lumii, aceasta nu e decât o existenţă de raţiune *(ens rationis)*, care nu este decât gândită arbitrar şi nu este presupusă necesar de raţiune. Căci posibilitatea condiţionatului presupune fără îndoială totalitatea condiţiilor lui, dar nu a consecinţelor lui. Prin urmare, un astfel de concept nu este o Idee transcendentală, singurul cu care ne vom ocupa aici.

În cele din urmă se va mai observa că între Ideile transcendentale însele se manifestă o anumită legătură şi unitate şi că raţiunea pură aduce, cu ajutorul acestor Idei, toate cunoştinţele ei într-un sistem. A înainta de la cunoaşterea de sine (a sufletului) la cunoaşterea lumii şi, cu ajutorul acesteia, la fiinţa supremă este un progres atât de natural, încât el pare asemănător

înaintării logice a raţiunii de la premise la concluzie*. Dacă aici se află efectiv în fond o înrudire ascunsă similară aceleia care există între procedeul logic şi cel transcendental este încă una din problemele a căror rezolvare trebuie s-o aşteptăm abia în cursul acestor cercetări. Deocamdată ne-am atins scopul, fiindcă am putut scoate conceptele transcendentale ale raţiunii, care de altfel în teoria filosofilor se amestecă de obicei cu altele, fără ca ei să le distingă măcar suficient de conceptele intelectului, din această situaţie echivocă, fiindcă am putut da originea lor şi totodată numărul lor exact, dincolo de care nu mai pot exista altele, şi le-am putut reprezenta într-o înlănţuire sistematică, jalonând astfel şi delimitând un câmp particular al raţiunii pure.

Cartea a doua

DESPRE RAŢIONAMENTELE DIALECTICE ALE RAŢIUNII PURE

Se poate spune că obiectul unei simple Idei transcendentale e ceva despre care nu avem nici un concept, deşi această Idee a fost produsă necesar în raţiune după legile ei originare. Căci, de fapt, despre un obiect care să fie adecvat exigenţelor raţiunii nici nu e posibil un concept al intelectului, adică un concept care să poată fi arătat şi să poată fi făcut intuitiv într-o experienţă posibilă. Ne-am exprima totuşi mai bine şi cu mai puţin risc de a fi rău înţeleşi dacă am spune că despre obiectul care corespunde unei Idei noi nu putem avea nici o cunoaştere, deşi putem avea un concept problematic.

Realitatea transcendentală (subiectivă) a conceptelor pure ale raţiunii se bazează cel puţin pe faptul că suntem conduşi la astfel de Idei printr-un raţionament necesar. Există deci raţionamente care nu conţin premise empirice şi cu ajutorul cărora conchidem de la ceva care cunoaştem la altceva despre care nu avem nici un concept şi căruia îi atribuim totuşi, printr-o aparenţă inevitabilă, realitate obiectivă. Astfel de raţionamente trebuie numite, având în vedere rezultatul lor, mai curând *sofisme* decât raţionamente; deşi, din

* Metafizica nu are ca obiect propriu al cercetării ei decât trei idei: *Dumnezeu*, *libertate* şi *nemurire*, aşa încât al doilea concept unit cu cel dintâi trebuie să ducă la al treilea ca la o concluzie necesară. Tot ce mai formează, de altminteri, obiectul acestei ştiinţe îi serveşte numai pentru a ajunge la aceste Idei şi la realitatea lor. Ea nu are nevoie de ele în folosul ştiinţei naturii, ci pentru a depăşi natura. Cunoaşterea aprofundată a acestor Idei ar face ca *teologia*, *morala* şi, prin unirea amândurora, *religia*, prin urmare scopurile supreme ale existenţei noastre, să depindă numai de facultatea speculativă a raţiunii şi de nimic altceva. Într-o reprezentare sistematică a acestor Idei ordinea amintită ar fi, ca ordine *sintetică*, cea mai potrivită; dar în tratare, care trebuie s-o preceadă necesar, ordinea *analitică*, care inversează ordinea dintâi, va fi mai conformă scopului nostru pentru a executa vastul nostru proiect, înaintând de la ceea ce experienţa ne pune nemijlocit la îndemână, adică de la *psihologie*, la *cosmologie* şi de aici până la cunoaşterea lui *Dumnezeu*.

punctul de vedere al originii lor ele pot purta numele din urmă, fiindcă nu sunt plăsmuite sau născute întâmplător, ci sunt izvorâte din natura raţiunii. Ele sunt sofisticări nu ale oamenilor, ci ale raţiunii pure înseşi, de care chiar cel mai înţelept dintre toţi oamenii nu se poate elibera şi eventual, după multă trudă, poate să evite eroarea, dar niciodată nu se poate elibera cu totul de aparenţă, care neîntrerupt îl hărţuieşte şi îşi râde de el.

Nu există deci decât trei specii de astfel de raţionamente dialectice, atâtea câte Idei există, la care ajung concluziile lor. În raţionamentul **primei clase** eu conchid de la conceptul transcendental de subiect, care nu conţine nimic divers, la unitatea absolută a acestui subiect însuşi, despre care, în acest fel, n-am nici un concept. Voi numi acest raţionament dialectic *paralogism* transcendental. **A doua** clasă a raţionamentelor sofistice se bazează pe conceptul transcendental al totalităţii absolute a seriei condiţiilor pentru un fenomen dat în genere; şi din faptul că am totdeauna un concept contradictoriu în sine despre unitatea sintetică necondiţionată a seriei, de o parte, conchid exactitatea unităţii opuse, deşi nici despre ea nu am nici un concept. Voi numi starea raţiunii în aceste raţionamente dialectice *antinomie* a raţiunii pure. În sfârşit, în specia **a treia** a raţionamentelor sofistice conchid, de la totalitatea condiţiilor de a gândi obiecte în genere, întrucât îmi pot fi date, unitatea sintetică absolută a tuturor condiţiilor posibilităţii lucrurilor în genere, adică, de la lucruri pe care nu le cunosc după simplul lor concept transcendental, o fiinţă a tuturor fiinţelor, pe care o cunosc şi mai puţin printr-un concept transcendental şi despre a cărei necesitate necondiţionată nu-mi pot face nici un concept. Voi numi acest raţionament dialectic *ideal* al raţiunii pure. [...]

G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*[*]

Partea întâi

LOGICA

CONCEPT MAI PRECIS ŞI ÎMPĂRŢIRE A LOGICII

§ 79

Din punctul de vedere al formei, *logicul* prezintă trei laturi: α) *cea abstractă sau a intelectului*; β) *cea dialectică sau negativ-raţională*; γ) *cea speculativă sau pozitiv-raţională*.

Aceste trei laturi nu constituie trei *părţi* ale Logicii, ci sunt *momente ale oricărui real-logic*, adică ale oricărui concept sau a tot ce este adevărat, în genere. Ele pot fi puse împreună sub primul moment, acela al *intelectului*, şi astfel ţinute separat una de alta, dar în felul acesta ele nu sunt considerate în adevărul lor. – Ceea ce se arată aici privitor la determinaţiile logicului, ca şi împărţirea lui, are iarăşi aici numai caracter anticipativ şi istoric.

§ 80

α) Gândirea ca *intelect* se opreşte la determinaţia rigidă şi la deosebirea acesteia faţă de alte determinaţii; un atare abstract, limitat, e considerat de intelect ca subzistând şi fiinţând pentru sine.

Adaos. Când e vorba de gândire în genere sau, mai precis, de cunoaşterea conceptuală, avem adesea în vedere numai activitatea intelectului. Acum, fără îndoială, gândirea e în primul rând gândire a intelectului, dar ea nu se opreşte aici, iar conceptul nu este simplă determinare prin intelect. – Activitatea intelectului constă în genere în a conferi conţinutului său forma universalităţii, şi anume universalul pus de intelect este un universal abstract, care, ca atare, este fixat în faţa particularului; prin aceasta însă, în acelaşi timp, este el

[*] Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1962 (traducere de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă).

însuşi determinat iarăşi ca particular. Întrucât modul în care intelectul se raportează la obiectele sale constă în separare şi abstragere, el este, prin aceasta, opusul intuiţiei şi al senzaţiei nemijlocite care, ca atare, au totdeauna de-a face cu concretul şi se opresc la el.

La această opoziţie a intelectului şi a senzaţiei se referă reproşurile, atât de des repetate, care se fac, în genere, gândirii şi care se reduc la acuzaţia că gândirea e dură şi unilaterală, ducând prin consecvenţa sa la rezultate dăunătoare şi destructive. La astfel de reproşuri, în măsura în care sunt justificate în conţinutul lor, trebuie să răspundem, în primul rând, că ele nu ating gândirea în genere, mai precis nu privesc gândirea raţională, ci numai pe cea a intelectului. Mai departe trebuie însă înainte de toate să se recunoască şi simplei gândiri a intelectului drepturile şi meritele ei, acestea constând, în genere, în faptul că, în domeniul teoretic ca şi în cel practic, nu se ajunge fără intelect la nimic consistent şi precis. Cât priveşte mai întâi cunoaşterea, ea începe cu considerarea obiectelor date, după deosebirile lor precise; se deosebesc astfel, în cercetarea naturii, materii diverse, forţe, genuri etc., şi se reţin pentru sine fixându-se în această izolare a lor. Gândirea procedează aici ca intelect, iar principiul ei este identitatea, simpla raportare la sine. Tot această identitate este apoi cea care condiţionează procesul cunoaşterii, înaintarea de la o determinaţie la alta. Astfel, mai întâi în matematică, mărimea *e acea* determinaţie în care înaintăm lăsând la o parte toate celelalte determinaţii. Potrivit acestei procedări, în geometrie se compară figuri între ele, scoţându-se în evidenţă ceea ce ele au identic. Şi în alte domenii ale cunoaşterii, de exemplu în jurisprudenţă, se înaintează, în primul rând, pe calea identităţii. Întrucât se conchide aici de la o determinaţie la alta, inferenţa nu e altceva decât o înaintare pe baza principiului identităţii. – Întocmai ca în activitatea teoretică, nu ne putem lipsi de intelect nici în cea practică. Pentru a acţiona, e nevoie în mod esenţial de caracter, şi un om de caracter e un om cu judecată, care, ca atare, are în vedere scopuri precise şi le urmăreşte cu fermitate. Cine vrea să realizeze ceva mare trebuie, cum spune Goethe, să ştie să se limiteze. Dimpotrivă, cine vrea totul, acela nu vrea de fapt nimic, şi nici nu ajunge la nimic. Sunt în lume o mulţime de lucruri interesante: poezie spaniolă, chimie, politică, muzică; toate acestea sunt foarte interesante şi nimănui nu i se poate lua în nume de rău că se interesează de ele; dar pentru a realiza ceva ca individ, într-o anumită situaţie, trebuie să ne ţinem de ceva precis şi să nu ne împrăştiem puterile în multe direcţii. Tot astfel, în orice profesiune se cere să o practicăm cu judecată. Aşa, de exemplu, judecătorul trebuie să se ţină de lege, să-şi pronunţe sentinţa conform acesteia, să nu se lase abătut de una sau de alta, să nu ia în considerare motivele invocate fără a privi şi la dreapta şi la stânga. – Intelectul este, apoi, în genere un moment esenţial al educaţiei. Un om cultivat nu se mulţumeşte cu ceea ce e nebulos şi nedeterminat, ci gândeşte obiectele în determinaţia lor precisă; dimpotrivă, cel lipsit de cultură dibuie încoace şi încolo, şi adesea trebuie să-ţi dai multă osteneală ca să te înţelegi cu el despre ceea ce e vorba, şi să-l faci să păstreze neabătut în faţa ochilor punctul precis asupra căruia se discută.

Dacă mai departe, ca urmare a expunerii precedente, logicul în genere nu trebuie conceput doar ca o activitate subiectivă, ci, dimpotrivă, ca fiind universalul absolut şi ca fiind deci, în acelaşi timp, obiectiv, lucrul acesta îşi găseşte aplicaţie şi cu privire la intelect, această primă formă a logicului. În acest sens, intelectul trebuie considerat ca răspunzând la ceea ce se numeşte *bunătatea* lui Dumnezeu, în măsura în care se înţelege prin aceasta că lucrurile mărginite *sunt*, că ele au o subzistenţă. În natură, bunătatea lui Dumnezeu poate fi recunoscută, de exemplu, în faptul că diferitele clase şi genuri de animale, ca şi de plante, sunt prevăzute cu tot ce le trebuie ca să se conserve şi să se dezvolte. Tot aşa se întâmplă apoi şi cu omul, cu indivizii şi cu popoare întregi, care, în acelaşi fel, găsesc cele necesare pentru conservarea şi dezvoltarea lor, în parte date nemijlocit (de exemplu: climă, calitate şi produse ale solului etc.), în parte ca aptitudini, talente etc. pe care le posedă. Conceput în felul acesta, intelectul se manifestă, în genere, în toate domeniile lumii obiective, şi ţine în mod esenţial de perfecţiunea unui obiect ca principiul intelectului să-şi valorifice în acesta dreptul său. Astfel, de exemplu, statul nu e perfect, dacă nu s-a ajuns încă în cadrul lui la o deosebire precisă a stărilor şi profesiunilor şi dacă funcţiile politice şi sociale, diferite în ce priveşte conceptul, nu s-au concretizat în organe specifice, aşa cum e cazul, de exemplu, în organismul animal evoluat, cu diversele lui funcţiuni: senzitivă, motorie, digestivă etc. – Din consideraţiile de până acum rezultă, mai departe, că nici din domenii şi sfere de activitate care, după concepţia obişnuită, par a fi cele mai îndepărtate de intelect, acesta nu trebuie să lipsească şi că, atunci când se produce acest caz, faptul trebuie considerat ca o lipsă. Aceasta se referă îndeosebi la artă, religie şi filosofie. Aşa, de exemplu, în artă, intelectul se manifestă în faptul că formele frumosului, care se deosebesc potrivit conceptului, sunt reţinute şi reprezentate în această diferenţă a lor. – Acelaşi lucru e valabil şi pentru operele de artă luate în parte. Ţine de frumuseţea şi desăvârşirea unei opere dramatice de a prinde în linii pure şi precise caracterele diverselor personaje şi, tot aşa, de a înfăţişa limpede şi pregnant diferitele scopuri şi interese care sunt în joc. – Cât priveşte domeniul religiei (făcând abstracţie de celelalte deosebiri de conţinut şi de concepţie), avantajele mitologiei elene, de exemplu, faţă de cea nordică constau, în esenţă, şi în faptul că în cea dintâi figurile zeilor sunt conturate până la precizie plastică, pe când în cea din urmă ele se confundă laolaltă în negura unei nedeterminări tulburi. – După cele dezvoltate până aici, nu mai e nevoie să facem o menţiune specială că nici filosofia nu se poate dispensa de intelect. Înainte de orice, pentru a filosofa e necesar ca fiecare gând să fie conceput în toată precizia lui şi să nu ne mulţumim cu ceea ce e vag şi nedefinit.

Se obişnuieşte să se spună însă că intelectul nu trebuie să meargă prea departe, şi aceasta e just dacă ne referim la faptul că ceea ce ţine de intelect nu e ceva ultim, ci, dimpotrivă, este finit, ba chiar, privit mai îndeaproape, de *aşa* natură încât, împins până la capăt, se schimbă în contrarul lui. Este felul tinereţii de a se avânta în abstracţii; omul care are experienţa vieţii, dimpotrivă, nu se lasă pradă abstractului *ori-ori*, ci se menţine în concret.

§ 81

β) Momentul *dialectic* este propria autodepăşire a unor atare determinaţii finite şi trecerea lor în determinaţiile opuse lor.

1) Dialecticul luat pentru sine, separat de intelect, constituie, îndeosebi când e pus în evidenţă în concepte de ordin ştiinţific, *scepticismul*; acesta conţine, ca rezultat al dialecticului, negaţia pură. 2) Dialectica e considerată de obicei ca o artă exterioară care produce, intenţionat, confuzie în concepte determinate şi numai simpla *aparenţă* a unor *contradicţii* în ele, astfel că, în realitate, nu aceste determinaţii, ci aparenţa aceasta ar fi nulă, iar afirmaţia intelectului ar fi, dimpotrivă, adevărată. Adesea, dialectica nici nu este altceva decât un fel de balansare subiectivă de raţionamente mişcându-se încoace şi încolo, din care conţinutul lipseşte, goliciunea lor fiind acoperită de o subtilitate pe măsura acestor raţionamente. – În determinaţia ei proprie, dialectica constituie, dimpotrivă, adevărata şi propria natură a determinaţiilor intelectului, a lucrurilor şi a finitului în genere. Reflexia este, în primul rând, trecerea dincolo de determinaţia izolată, o raportare a acesteia, prin care ea este pusă în relaţie, fiind, pe altă parte, păstrată în valabilitatea ei izolată. Dialectica, dimpotrivă, este acea trecere *imanentă* dincolo, în care unilateralitatea, limitarea determinaţiilor intelectului, se înfăţişează drept ceea ce ea este, anume ca negaţie a lor. Tot ce e finit e suprimarea sinelui. Dialecticul constituie, de aceea, sufletul mişcării, în progresul ştiinţei, şi este principiul prin care, singur, se introduce în conţinutul ştiinţei *conexiune imanentă şi necesitate*; aşa cum, în genere, în el se află ridicarea adevărată, nu numai exterioară, deasupra finitului.

Adaos 1. E de cea mai mare importanţă ca dialecticul să fie înţeles şi cunoscut cum se cuvine. El este, în genere, principiul oricărei mişcări, al oricărei vieţi şi al oricărei activităţi în lumea reală. De asemenea, dialecticul e sufletul oricărei cunoaşteri cu adevărat ştiinţifice. Pentru conştiinţa noastră obişnuită, refuzul de a ne opri la determinaţiile abstracte ale intelectului apare ca un act de pură echitate, conform dictonului: „Trăieşte şi lasă şi pe altul să trăiască", astfel încât este valabilă atât una, *cât şi* cealaltă. Privit mai de aproape însă, finitul nu este limitat doar din exterior, ci el se suprimă, prin propria sa natură, şi trece, prin el însuşi, în opusul său. Aşa de exemplu, se spune că omul e muritor, considerându-se moartea ca ceva ce-şi are temeiul numai în împrejurările exterioare; conform acestui fel de a vedea, faptul de a fi viu şi de a fi şi muritor sunt două calităţi deosebite ale omului. Concepţia adevărată însă este că viaţa, ca atare, poartă în sine germenul morţii şi că, în genere, finitul se contrazice în sine însuşi pe sine şi, prin aceasta, se suprimă. – Mai departe, dialectica nu trebuie confundată cu simpla *sofistică*, a cărei esenţă consta tocmai în a considera ca valabile pentru sine determinaţii unilaterale şi abstracte, luate izolat, aşa cum o cer de fiecare dată interesele individului şi situaţia sa particulară. Astfel, de exemplu, pentru a acţiona este un moment esenţial ca eu să exist şi să am şi mijloacele de existenţă. Dacă însă izolez pentru sine această latură, acest principiu al bunei mele stări, şi trag de aici

concluzia că am voie să fur ori să-mi trădez patria, aceasta este sofistică. –Tot astfel libertatea mea subiectivă e un principiu esenţial al acţiunii mele în *sensul* că în ceea ce fac eu sunt prezent cu judecata şi convingerea mea. Dacă însă raţionez *numai* pe baza acestui principiu, atunci cad iarăşi în sofistică şi, în felul acesta, toate principiile moralităţii sunt date peste cap. – Dialectica se deosebeşte esenţial de atare intervenţii, căci ea urmăreşte tocmai considerarea lucrurilor în şi pentru sine, de unde rezultă îndată natura finită a determinaţiilor unilaterale ale intelectului. – De altfel, dialectica nu e deloc ceva nou în filosofie. Printre cei vechi, Platon e considerat drept descoperitor al dialecticii. Şi aceasta pe drept, întrucât în filosofia platonică, întâlnim, pentru întâia oară, dialectica în formă pur ştiinţifică şi, prin aceasta, totodată obiectivă. La Socrate, în concordanţă cu caracterul general al filosofiei sale, dialectica ia încă o formă preponderent subiectivă, anume *aceea a ironiei*. Socrate îşi îndreaptă dialectica sa în primul rând împotriva conştiinţei obişnuite în genere, apoi îndeosebi împotriva sofiştilor. În convorbirile sale, el obişnuia să simuleze că ar vrea să se informeze mai de aproape cu privire la obiectul despre care era vorba; pentru aceasta el punea tot felul de întrebări şi-i ducea pe cei cu care se întreţinea la mărturisirea contrariului lucrurilor care iniţial li se păruseră adevărate. Dacă, de exemplu, sofiştii îşi ziceau învăţători, Socrate, printr-o serie de întrebări, îl făcea pe sofistul Protagora să recunoască că orice învăţare e numai reamintire. – În dialogurile sale mai riguros ştiinţifice, Platon arată apoi, pe calea simplei tratări dialectice, natura finită a tuturor determinaţiilor rigide ale intelectului. Astfel, în *Parmenide* de pildă, Platon deduce din Unu multiplul şi arată, cu toate acestea, cum multiplul constă numai în a se determina pe sine ca Unu. În modul acesta mare a mânuit Platon dialectica. – În timpurile mai noi, Kant îndeosebi a fost acela care a readus la actualitate dialectica, aşezând-o din nou la loc de cinste, şi anume stabilind aşa-zisele antinomii ale raţiunii, despre care s-a vorbit mai sus (§ 48); în acestea nu este nicidecum vorba de o parcurgere de argumente într-un sens şi în altul, de o simplă intervenţie subiectivă, ci este, dimpotrivă, vorba de a arăta cum fiecare determinaţie abstractă a intelectului, luată aşa cum se prezintă ea însăşi, se transformă nemijlocit în contrariul ei. – Oricât s-ar împotrivi intelectul dialecticii, aceasta nu poate fi totuşi considerată ca fiind proprie numai conştiinţei filosofice; dimpotrivă, ceea ce intervine aici poate fi deja găsit în oricare altfel de conştiinţă, ca şi în experienţa generală. Tot ce ne înconjoară poate fi privit ca exemplu al dialecticului. Noi ştim că tot ce e finit, în loc să fie ceva stabil şi ultim, este, dimpotrivă, schimbător şi trecător, şi aceasta nu este altceva decât dialectica finitului, prin care finitul, ca fiind în sine propriul său altul, este împins să treacă dincolo de ceea ce el este în mod nemijlocit, transformându-se în opusul său. Dacă înainte (§ 80) spuneam că intelectul ar corespunde la ceea ce e cuprins în reprezentarea *bunătăţii* lui Dumnezeu, trebuie să observăm acum cu privire la dialectică, în acelaşi sens obiectiv, că principiul ei corespunde reprezentării despre *puterea* lui Dumnezeu. Spunem că toate lucrurile (adică tot ce e finit, ca atare) ajung în faţa judecăţii şi avem cu aceasta intuiţia dialecticii ca putere universală şi irezistibilă, căreia nimic, oricât şi-ar închipui că

este de puternic şi de sigur, nu-i poate sta împotrivă. Cu această determinare, evident, adâncimea esenţei devine, conceptul de Dumnezeu, nu sunt încă epuizate; ea este însă un moment esenţial în orice conştiinţă religioasă. – Dialectica se manifestă, apoi, în toate domeniile şi formaţiile particulare ale lumii naturale şi spirituale. Aşa, de exemplu, în mişcarea corpurilor cereşti. O planetă se află acum în locul acesta, stă însă în natura ei să fie şi în alt loc, şi ea aduce la existenţă acest alt mod de a fi al ei, mişcându-se. Tot astfel elementele fizice se arată a fi dialectice, iar procesul meteorologic este manifestarea dialecticii lor. Acelaşi principiu formează fundamentul tuturor celorlalte procese ale naturii, şi, totodată, prin el natura este împinsă să se depăşească pe ea însăşi. Cât priveşte prezenţa dialecticii în lumea spirituală şi, mai precis, în domeniul dreptului şi al moralităţii, să amintim aici numai că, potrivit unei experienţe generale, când o situaţie sau o acţiune ajunge la limită, ea se transformă de obicei în contrariul ei; această dialectică îşi găseşte adesea recunoaşterea şi în proverbe. Astfel, de exemplu, se spune: *summum jus summa injuria*, ceea ce exprimă că dreptul abstract împins pe poziţia lui extremă se preface în nedreptate. Tot aşa e cunoscut că, în domeniul politic, extremele anarhiei şi despotismului se nasc reciproc una din cealaltă. Conştiinţa dialecticii în domeniul moralităţii, sub forma ei individuală, o găsim în preacunoscutele proverbe: „Orgoliul premerge căderii", „Cuţitul prea ascuţit se ştirbeşte" etc. – Şi sensibilitatea, cea corporală ca şi cea spirituală, îşi are dialectica ei. Se ştie că stările extreme ale durerii şi bucuriei trec una în cealaltă; inima copleşită de bucurie se uşurează în lacrimi, şi cea mai adâncă tristeţe se trădează uneori prin surâs.

Adaos 2. Scepticismul nu trebuie considerat numai ca o doctrină a îndoielii; dimpotrivă, el are deplină certitudine în privinţa faptului pe care îl afirmă, adică în privinţa neantului a tot ce e finit. Cine doar se îndoieşte, mai are încă speranţa că îndoiala i-ar putea fi înlăturată şi că, fie una, fie alta din poziţiile determinate între care oscilează se va dovedi solidă şi adevărată. Dimpotrivă, scepticismul autentic este pierdere totală a speranţei în tot ceea ce intelectul consideră ca ferm, iar sentimentul ce rezultă de aici este acela al imperturbabilităţii şi al împăcării cu sine. Acesta este scepticismul vechi, antic, aşa cum îl găsim expus la Sextus Empiricus şi cum a fost elaborat în epoca romană, mai târziu, drept complement al sistemelor dogmatice ale stoicilor şi epicurienilor. Cu acest scepticism antic nu trebuie confundat cel modern, amintit înainte (§ 39), care, în parte a precedat filosofia critică, în parte a izvorât din aceasta, scepticism care constă numai în a nega adevărul suprasensibilului şi certitudinea acestuia şi, totodată, în a considera sensibilul şi ceea ce e prezent în senzaţia nemijlocită drept lucrul la care trebuie să ne oprim.

Dacă de altfel scepticismul e privit adesea, încă şi azi, ca un duşman irezistibil al oricărei cunoaşteri pozitive în genere, deci şi al filosofiei, în măsura în care este vorba în aceasta de cunoaştere pozitivă, trebuie, dimpotrivă, observat că în fapt numai gândirea abstractă şi finită a intelectului are a se teme de scepticism şi nu îi poate rezista, în timp ce filosofia conţine în ea scepticismul ca pe un moment al ei, anume ca fiind dialecticul. Dar filosofia

nu se opreşte la rezultatul pur negativ al dialecticii, cum face scepticismul. Acesta îşi înţelege greşit rezultatul, întrucât îl reţine ca negaţie pură şi deci abstractă. Întrucât negativul este rezultat al dialecticii, el este, tocmai ca rezultat, totodată şi pozitivul, deoarece el conţine în sine, ca depăşit, pozitivul din care rezultă şi nu există fără acesta. Aceasta e însă determinaţia fundamentală a celei de-a treia forme a logicului, adică a *speculativului*, sau a raţionalului pozitiv.

§ 82

γ) *Speculativul*, sau *raţionalul pozitiv* prinde unitatea determinaţiilor în opoziţia lor, *afirmativul* care este conţinut în disoluţia şi în trecerea lor.

1) Dialectica are un rezultat *pozitiv*, deoarece are un *conţinut determinat*, adică deoarece rezultatul ei nu e, în fond, *nimicul gol*, *abstract*, ci negaţia unor *determinaţii anumite*, care sunt conţinute în rezultat, tocmai fiindcă acesta nu e *un nimic* nemijlocit, ci un rezultat. 2) Acest raţional deci, deşi gândit şi abstract, este totodată ceva *concret*, căci el nu este unitate *simplă*, *formală*, *ci unitate a unor determinaţii deosebite*. De aceea, filosofia nu are absolut deloc de-a face cu pure abstracţii sau cugetări formale, ci numai cu gânduri concrete. 3) În Logica speculativă e conţinută simpla *Logică a intelectului* şi aceasta poate fi cu uşurinţă obţinută din ea; nu e nevoie pentru aceasta decât să lăsăm la o parte, din logica speculativă, dialecticul şi raţionalul; în felul acesta, ea devine ceea ce este *Logica obişnuită: o înşirare* de felurite determinaţii ale gândirii, puse laolaltă, care, în finitatea lor, sunt luate drept ceva infinit.

Adaos. În ce priveşte *conţinutul* său, raţionalul este atât de puţin propriu numai filosofiei, încât trebuie spus mai degrabă că el este dat tuturor oamenilor, pe oricare treaptă a culturii şi a dezvoltării spirituale s-ar găsi ei, şi în acest sens omul a fost considerat, cu dreptate, din timpuri străvechi, ca o fiinţă raţională. Modul universal-empiric de a lua cunoştinţă de raţional este mai întâi *acela* al pre-judecăţii şi al pre-supoziţiei, în timp ce caracteristica raţionalului, conform celor arătate înainte (§ 45), este în genere *aceea* de a fi ceva necondiţionat şi deci de a conţine în el însuşi determinaţia sa. În acest înţeles, omul are ştiinţă înainte de toate despre raţional, întrucât are ştiinţă despre Dumnezeu, şi despre acesta ca fiind ceea ce este determinat numai prin sine însuşi. De asemenea, mai departe, ceea ce un cetăţean ştie despre patria sa şi despre legile ei este ştiinţa a ceva raţional, în măsura în care acestea au pentru el valoarea unui necondiţionat, şi, totodată, a ceva universal căruia el, cu voinţa sa individuală, trebuie să i se supună; şi, în acelaşi sens, chiar ştiinţa şi voinţa copilului sunt raţionale, întrucât el cunoaşte voinţa părinţilor săi şi o voieşte.

Mai departe, *speculativul*, în genere, nu e altceva decât raţionalul (şi anume raţionalul pozitiv), întrucât acesta e *gândit*. În viaţa de toate zilele, expresia *speculaţie* e folosită, de obicei, cu un înţeles foarte vag şi totodată secundar; de exemplu, când se vorbeşte de speculaţii matrimoniale sau comerciale, prin care se înţelege numai, pe de o parte, că trebuie să se treacă dincolo de ceea ce

este nemijlocit dat şi, pe de altă parte, că ceea ce constituie conţinutul unor atare speculaţii este deocamdată numai subiectiv, dar nu trebuie să rămână aşa, ci să fie realizat sau tradus în obiectivitate.

Referitor la întrebuinţarea aceasta comună a cuvântului speculaţie, este valabil ceea ce am observat înainte privitor la Idee; adăugăm aici numai observaţia că adesea mulţi dintre cei care se socotesc printre oamenii mai cultivaţi vorbesc de speculaţie, atribuindu-i, în mod expres, tot un înţeles *numai* subiectiv şi spunând astfel despre o concepţie oarecare a unor stări şi raporturi naturale sau spirituale că, privită din punct de vedere pur speculativ, ea poate fi, ce-i drept, foarte frumoasă şi justă, dar că experienţa nu e de acord cu aceasta şi că, în realitate, aşa ceva nu poate fi admis. Împotriva acestui fel de a vedea trebuie să spunem că, în adevărata lui semnificaţie, speculativul nu este – nici în mod provizoriu, nici definitiv – ceva pur subiectiv, ci este mai degrabă, în chip explicit, ceea ce conţine în sine, ca depăşite, opoziţiile la care se opreşte intelectul (deci şi *opoziţia* subiectiv-obiectiv) şi tocmai prin aceasta el se dovedeşte a fi concret şi totalitate. De aceea un conţinut speculativ nici nu poate fi exprimat printr-o propoziţie unilaterală. Când spunem, de exemplu, că absolutul e unitatea subiectivului şi a obiectivului, aceasta este, desigur, adevărat, totuşi unilateral, întrucât nu este exprimată decât *unitatea*, accentul fiind pus pe ea, în timp ce în fapt, subiectivul şi obiectivul sunt totuşi nu numai identice, ci şi deosebite.

Referitor la semnificaţia speculativului, mai este de menţionat aici că prin el trebuie să se înţeleagă ceea ce se înţelegea mai demult în mod obişnuit, mai ales în legătură cu conştiinţa religioasă şi cu conţinutul ei, prin *mistic*. Când se vorbeşte astăzi de mistic, de regulă el este luat drept ceea ce e plin de mister şi nu poate fi conceput, acest mister este apoi privit – în funcţie de gradul de cultură şi de felul de a gândi – de către unii drept ceea ce constituie adevărul şi autenticul, de către alţii însă, drept superstiţie şi amăgire. În privinţa aceasta este de observat că misticul e în adevăr ceva misterios, dar numai pentru intelect, şi anume doar pentru motivul că principiul intelectului este identitatea abstractă, în timp ce misticul (ca echivalent în semnificaţie cu speculativul) este unitatea concretă a acelor determinaţii pe care intelectul le consideră adevărate numai în izolarea şi în opoziţia lor. Când apoi şi cei care recunosc misticul drept adevăr rămân la punctul de vedere că el este ceva absolut misterios, ei dovedesc că pentru ei gândirea are tot numai semnificaţia identificării abstracte şi că, de aceea, pentru a ajunge la adevăr trebuie să renunţăm la gândire, sau, cum se mai obişnuieşte a se spune, să facem raţiunea prizonieră. Dar, cum am văzut, gândirea abstractă a intelectului nu e ceva ferm şi ultim, dimpotrivă, ea se dovedeşte a fi permanentă depăşire de sine şi trecere în opusul ei, în timp ce raţionalul, ca atare, constă tocmai în aceea că el conţine în sine termenii opuşi, ca momente ideale. Orice e raţional poate fi deci numit, totodată, şi mistic, ceea ce înseamnă doar că el depăşeşte intelectul, dar nu înseamnă nicidecum că el trebuie considerat, în genere, ca ceva inaccesibil gândirii şi depăşind puterea de concepere. [...]

Cuprins

Prefaţă de Viorel Vizureanu 5

I. Semnificaţia filosofiei moderne 7
II. Epoca Renaşterii. Concepte deschise în filosofia artei clasice 13
III. Mecanismele pentadice ale dramelor pasionale la W. Shakespeare (1564-1616) 19
IV. Intuiţionismul metodologic şi meditaţia speculativă la René Descartes (1596-1650) 27
V. Despre Dumnezeu şi substanţa cugetătoare la Descartes 33
VI. Doctrina despre idei a lui Descartes. Sistemul pentadic al filosofiei lui Spinoza (1632-1677) 39
VII. Doctrina despre idei a lui Spinoza. Orientarea logicistă a filosofiei lui Leibniz (1646-1716) 45
VIII. Ontologia lui Leibniz 49
IX. Concepţia monadologică a lui Leibniz 55
X. Empirismul senzualist al lui John Locke (1632-1704) 61
XI. Empirismul senzualist al lui John Locke (continuare) 67
XII. Idealismul subiectiv al lui George Berkeley (1685-1735) 71
XIII. Empirismul sceptic al lui David Hume (1711-1776) 77
XIV. Sistemul filosofic disciplinar al lui Christian Wolff (1679-1754) 83
XV. Cunoaşterea nemijlocită la Jacobi (1743-1819) 87
XVI. Schema sistemului doctrinal la Immanuel Kant (1724-1804) 91
XVII. Immanuel Kant – Estetica transcendentală 97
XVIII. Semnificaţia gnoseologică a obiectului în sine 101
XIX. Immanuel Kant – Consideraţiuni logico-sistematice 105
XX. Intelectul şi facultatea de judecare în *Critica raţiunii pure* 111
XXI. Aplicaţiile şi limitele intelectului 117
XXII. Semnificaţia negativă a raţiunii speculative 121
XXIII. Imperativul categoric în *Critica raţiunii practice* 127
XXIV. Consecinţele teoriei kantiene a moralităţii 131

XXV. Elemente de antitetică speculativă la Fichte (1762-1814) 137
XXVI. Antitetică absolută şi revelaţie la Schelling (1775-1854) 153
XXVII. G.W.F. Hegel (1770-1831) – Ideea de sistem şi logica speculativă 163
XXVIII. Hegel – Consideraţii metodologice şi logica obiectivă 167
XXIX. Hegel – Logica subiectivă şi carenţele sistemului 173
Bibliografie 177

TEXTE ILUSTRATIVE
René Descartes, *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului* 181
René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe* 193
René Descartes, *Meditaţii privitoare la filosofia primă în care sunt demonstrate existenţa lui Dumnezeu şi deosebirea reală dintre sufletul şi corpul omului* 205
Baruch Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului şi despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaştere a lucrurilor* 219
Baruch Spinoza, *Etica* 229
G.W. Leibniz, *Monadologia* 245
John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* 257
George Berkeley, *Principiile cunoaşterii omeneşti* 275
George Berkeley, *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous* 287
Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure* 291
G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* 341